

العرش والكرسي
في القرآن الكريم

مراتب العلم الإلهي
وكيفية وقوع البداء فيه

القضاء والقدر
واشكالية تعطيل الفعل الإنساني

آية الله العلامة
السيد كمال الحيدري

دار جواد الأئمة ع

الطبعة الاولى

1431هـ - 2010 م



دار جواد الأئمة (ع) للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - لبنان - حارة حريك - شارع دكاش - بناية شحرور

ت: 73 73 13 / 03 - 12 29 69 70 00961

بحوث عقائدية - فلسفية - عرفانية

(١)

العرش والكرسي

في القرآن الكريم

آية الله العلّامة

السيد كمال الحيدري

دار جواد الأئمة

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ﴾

(يونس: ٣)

﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا﴾

(البقرة: ٢٥٥)

تمهيد

(آيات العرش والكرسي)

لم يرد ذكر الكرسي في القرآن إلاّ في آية واحدة وهي المشهورة بآية الكرسي، وهي:

• قوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا وَهُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْعَظِيمُ﴾ (البقرة: ٢٥٥).

أما العرش فقد ذُكر في آيات عديدة، منها:

• قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مَا مِن شَفِيعٍ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ إِذْنِهِۦ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ (يونس: ٣).

• قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ يَطْلُبُهُۥ حَثِيثًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ (الأعراف: ٥٤).

- قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى رَفَعَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ۖ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۖ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ ۖ كُلٌّ يَجْرِى لِأَجَلٍ مُّسَمًّى ۚ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ يُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لَعَلَّكُم بِلِقَآءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ ﴾ (الرعد: ٢).
- قوله: ﴿ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُلْ حَسْبِىَ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ ۖ وَهُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ﴾ (التوبة: ١٢٩).
- قوله: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ۚ فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ (الأنبياء: ٢٢).
- قوله: ﴿ فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ ٱلْمَلِكُ ٱلْحَقُّ ۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْكَرِيمِ ﴾ (المؤمنون: ١١٦).
- قوله: ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۖ مَا لَكُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَلِىٍّ وَلَا شَفِيعٍ ۚ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ * يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِى يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥٓ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ ﴾ (السجدة: ٤ ـ ٥).
- قوله: ﴿ وَتَرَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ حَآفِّينَ مِنْ حَوْلِ ٱلْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ ۖ وَقُضِىَ بَيْنَهُم بِٱلْحَقِّ وَقِيلَ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ (الزمر: ٧٥).
- قوله: ﴿ ٱلَّذِينَ يَحْمِلُونَ ٱلْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُۥ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ

وَيُؤْمِنُونَ بِهِۦ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ﴾ (غافر: ٧).

- قوله: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۚ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ وَمَا يَنزِلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا ﴾ (الحديد: ٤).
- قوله: ﴿ وَٱلْمَلَكُ عَلَىٰٓ أَرْجَآئِهَآ ۚ وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ ﴾ (الحاقّة:٧).
- قوله: ﴿ وَهُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلْوَدُودُ * ذُو ٱلْعَرْشِ ٱلْمَجِيدُ ﴾ (البروج: ١٤ ـ ١٥).

(١)

العرش والكرسي لغةً واصطلاحاً

كمقدّمة منهجيّة لابدّ من التنبّه إلى:

أوّلاً: إنّ التحديد المفهومي ربما يأتي امتداداً للمعنى اللغوي مؤسّساً عليه، وعندئذ يكون المعنى اللغوي هو البناء التحتي الذي يشيّد عليه المعنى الاصطلاحي دلالته ويستمدّها منه. ويبدو أنّ هذه قاعدة مطّردة في كثير من الألفاظ، حيث يأتي المفهوم الاصطلاحي مستمدّاً من اللغة.

ثانياً: إنّ المرتكز الذي ننطلق منه لفهم هذه الحقائق القرآنية ـ كما أوضحناه في بعض كتبنا [١] ـ هو أنّ المدار في صدق الاسم اشتمال المصداق على الغاية والغرض. ومن الواضح أنّ هذه النظرية لا تريد إلغاء المفهوم، وهي بنحو أولى لا تهدف إلى إلغاء المعاني اللغوية، إنّما ينصبّ كلّ اهتمامها على عدم حصر المصداق الخارجي للمفهوم في المجال الاجتماعي والعرفي المتداول في

---

(١) راجع: **اللباب في تفسير الكتاب**، العلاّمة السيد كمال الحيدري، الجزء الأوّل، سورة الحمد، ص٥٣.

نطاق عالم الحسّ والمادّة، إذ هناك للمفهوم الواحد أكثر من مصداق، يمتدّ بعضها إلى ما وراء عالم المادّة.

إذن فنظريّة وحدة المفهوم وتعدّد المصداق لا تلغي لا المعاني اللّغويّة للألفاظ، ولا مدلولاتها المفهوميّة، إنّما تقول بتعدّد المصاديق للمفهوم الواحد، بنحو تشمل عالم الحسّ والمادّة كما العالم الذي وراءه معاً.

في ضوء ذلك نقول:

أمّا الكرسي: فهو اسم لما يُقعد عليه؛ قال تعالى: ﴿وَأَلْقَيْنَا عَلَىٰ كُرْسِيِّهِۦ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ﴾ (ص: ٣٤)، أمّا في الجذر اللّغوي فهو مشتقّ من «كرس» والكِرسُ أصل الشيء، أي المتلبّد والمجتمع، وكلّ مجتمع من الشيء كرس، ومنه الكرّاسة للمتكرّس من الأوراق، وكرّست البناء فتكرّس، والكرّوس المتركّب بعض أجزائه إلى بعض لكبره»[1] وربما كنّي بالكرسي عن الملك فيقال: كرسي الملك ويُراد منطقة نفوذه وسعة قدرته.

على هذا يكون المراد من سعة كرسيّه في قوله: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ بالنظر إلى ما تقدّمه من قوله: ﴿لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ إحاطة مقام السلطنة الإلهيّة، فيتعيّن

---

(١) **المفردات في غريب القرآن**، الراغب الإصفهاني: مادّة «كرس»، ص٤٢٨ .

للكرسي من المعنى: أنّه المقام الربوبي الذي يقوم به ما في السماوات وما في الأرض من حيث إنّها مملوكة مدبّرة معلومة، فهو من مراتب العلم، ويتعيّن للسعة من المعنى: أنّها حفظ كلّ شيء ممّا في السماوات والأرض بذاته وآثاره.

أمّا العرش: ما يجلس عليه الملك وربما كنّي به عن مقام السلطنة، قال الراغب الأصفهاني: «العرش في الأصل شيء مسقّف، وجمعه عروش، قال: ﴿وَهِىَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا﴾ (البقرة: ٢٥٩)، ومنه قيل: عَرَشْتُ الكَرْم وعرّشته إذا جعلت له كهيئة سقف، وقد يقال له المعرّش قال: ﴿مَّعْرُوشَـٰتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَـٰتٍ﴾ (الأنعام: ١٤١)، والعرش شبه هودج للمرأة شبيهاً في الهيئة بعرش الكرْم، وعرشت البئر جعلت له عريشاً. وسُمّي مجلس السلطان عرشاً اعتباراً بعلوّه، قال: ﴿ وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ (يوسف: ١٠٠)، وكنّي به عن العزّ والسلطان والمملكة»[١].

مرّةً أخرى سنجد أنّ التحليل المفهومي لا يتنكّر للمعنى اللغوي ولا للمفاهيم الأخرى المستمدّة منه أو المؤسّسة من حوله، لكن بعد تطهير المفاهيم من شآبيب المادّة، وصرف العرش إلى مصداق في العالم الآخر يؤدّي الغرض ذاته، من دون

---

(١) المصدر نفسه: مادّة «عرش»، ص٣٢٩.

أن يكون موضعاً مادّياً ومحلاً ثابتاً يحيط بصاحب العزّة والجلال سبحانه.

وكيف كان، فقد استقرّت العادة منذ القديم أن يختصّ العظماء من ولاة الناس وحكّامهم ومصادر أمورهم من المجلس بما يختصّ بهم ويتميّزون به عن غيرهم، كالبساط والمتّكأ، حتّى آلَ الأمر إلى إيجاد الأسرّة والتخوت، فاتّخذ للملك ما يسمّى عرشاً، وهو أعظم وأرفع وأخصّ بالملك، والكرسي يعمّه وغيره. واستدعى التداول والتلازم أن يُعرّف الملك بالعرش كما كان العرش يُعرّف بالملك في أوّل الأمر، فصار العرش حاملاً لمعنى الملك، ممثلاً لمقام السلطنة، إليه يرجع وينتهى، وفيه تتوحّد أزمّة المملكة في تدبير أمورها وإدارة شؤونها.

ويمكن الوقوف على أهمّية بل ضرورة وجود مركز واحد للتدبير والقرار من خلال السيرة التي مضت عليها المجتمعات الإنسانيّة، وكيف أنّ غياب هذه القوّة المركزيّة في التدبير والقرار سرعان ما يؤدّي إلى تلاشي الأمم والمجتمعات. من هنا كان الواجب حفظ هذه الوحدة بمن يقوم عليها، فإنّ التجربة الإنسانيّة أوضحت أنّ العوامل المختلفة والإرادات المتشتّتة إذا وجّهت نحو غرض واحد وسيّرت في مسير فارد، لم تدم على

نعت الاتّحاد والانسجام، إلاّ أن تجمع أزمّة الأمور المختلفة في زمام واحد، وتوضع في يد من يحفظه ويديم حياته بالتدبير الحسن، فيحيى به الجميع، وإلاّ فسرعان ما تتلاشى وتتشتّت.

ولذلك نرى أنّ المجتمعات الراقية تحاول تنويع الأعمال الجزئية نوعاً نوعاً، ثمّ يعطى زمام كلّ نوع إلى كرسي من الكراسي كالدوائر والمصالح الجزئيّة المحليّة، ثمّ ينوّع أزمّة الكراسي فيعطى كلّ نوع كرسيّاً فوق ذلك، وعلى هذا القياس حتّى ينتهي الأمر إلى زمام واحد يقدّم إلى العرش.

ومن عجيب أمر هذا الزمام وانبساطه وسعته في عين وحدته، أنّ الأمر الواحد الصادر من مقام العرش، يسير في منازل الكراسي التابعة له على كثرتها واختلاف مراتبها، فيشكّل في كلّ منزل بشكل يلائمه ويعرف فيه، ويتصوّر لصاحبه بصورة ينتفع بها ويأخذها ملاكاً لعمله. يقول صاحب العرش «ليجرِ الأمر» فتأخذه وزارة الماليّة تكليفاً ماليّاً، ووزارة الخارجيّة تكليفاً سياسيّاً، ووزارة الدفاع تكليفاً عسكريّاً، وعلى هذا القياس يتحرّك على خطّ نازل من المركز الأعلى إلى ما دونه، في حين يعود للكثافة والتجمّع عندما يتحرّك على خط صاعد ليعود أمراً واحداً عند نقطة الذروة المتمثّلة برئاسة الوزراء.

بعبارة واضحة: إنّ الأمر الواحد الذي يصدر عن المركز تفهمه الدوائر التالية على خطّ التدبير والإدارة على نحو مختلف من دائرة إلى أخرى. فهذا أمر واحد لكنّه يكتسب في كلّ منزل الصيغة التي تناسبه. ففي عين وحدته يسير في مراتب نازلة، فيتكثّر ويكتسب طابعاً تفصيليّاً يُعرف به بحيث ينتفع به الدوائر الدُنيا على نحو موائم. ومن ثمّ فإنّ مجموع هذه التكثّرات والتفاصيل هو الأمر الواحد، والأمر الواحد يطوي في أحشائه هذه الكثرة والتفاصيل في عين وحدته.

هذا ما يجري عليه الأمر في النظام الوضعي الاعتباري الذي عندنا.

العلاقة بين الحقائق والاعتباريّات

تنقسم الإدراكات ـ في مباحث نظرية المعرفة ـ إلى ثلاث فئات رئيسة:

• الحقائق: وهي تلك المفاهيم التي لها مصاديق واقعيّة في الخارج، كمفاهيم الأرض والسماء والماء والهواء والإنسان والفرس ونحو ذلك من التصوّرات، وكمعاني قولنا: الأربعة زوج، والماء جسم سيّال، والتفّاح أحد الثمرات، وغير ذلك من التصديقات، وهي علوم وإدراكات تحقّقت عندنا من الفعل

والانفعال الحاصل بين المادّة الخارجيّة وبين حواسّنا وأدواتنا الإدراكيّة.

• الاعتباريّات: وهي المفاهيم التي ليس لها مصداق واقعيّ في الخارج، ولكنّ العقل يعتبر لها مصداقاً، أي أنّ العقل يعتبر الشيء الذي ليس هو مصداقاً واقعيّاً لهذه المفاهيم يعتبره مصداقاً، وكي تتميّز الإدراكات الحقيقيّة عن الاعتباريّة نستعين ببعض الأمثلة. فالرئاسة والمرؤوسيّة والمالكيّة والمملوكيّة، إذا حلّلناها نجد أنّه لا يوجد بحسب الواقع الخارجي من الإنسان الرئيس إلاّ إنسانيّته ووجوده الخارجي، وأمّا رئاسته فإنّما هي بحسب اعتبار المجتمع والعقلاء ذلك، وهكذا في الإنسان المرؤوس، وكذلك لو نظرنا إلى الكتاب المملوك، فالذي له تحقّق خارجي إنّما هو الكتاب، وأمّا مملوكيّته فأمرٌ اعتباريّ لا يتجاوز حدّ الذهن.

ويمكن أن نجمل الفروق بين الإدراكات الحقيقيّة والاعتباريّة في الأمور التالية:

الأوّل: أنّ الإدراكات الحقيقيّة هي انعكاس للواقع ونفس الأمر عند الذهن البشري، بخلاف الإدراكات الاعتباريّة فإنّها فروض واعتبارات يضعها العقلاء لرفع حاجاتهم ولا واقع لها

وراء ظرف العمل.

الثاني: أنّ الإدراكات الحقيقيّة لها قيمة منطقيّة، ويمكن الاستفادة منها في البراهين العقليّة للكشف عن حقائق وجوديّة أخرى، والاعتباريّة ليست كذلك.

الثالث: أنّ الإدراكات الحقيقيّة ثابتة لا تتغيّر بتغيّر حاجات الإنسان، ومن هنا فهي دائمة وضروريّة وكلّية، بخلاف الإدراكات الاعتباريّة فإنّها تابعة لحاجات العقلاء لتنظيم حياتهم، فتكون متغيّرة وينالها قانون التكامل والارتقاء، وهذا سبب كونها مؤقّتة ونسبيّة وغير ضروريّة.

• الوهميّات: وهي الإدراكات التي لا مصداق لها إطلاقاً في الواقع الخارجي، لا حقيقة ولا اعتباراً، بل هي باطلة من الأساس، كتصوّر الغول ونحوه.

في ضوء هذا التمييز بين الحقائق والاعتباريّات، من القواعد الأساسيّة التي تنفعنا كثيراً في فهم حقيقة العرش والكرسي في القرآن، بل في سائر مثل هذه المفاهيم: أنّ كلّ معنىً من المعاني الاعتباريّة المتعارفة والمتداولة في المجتمعات العقلائيّة إنّما هو منتزع من حقيقة وجوديّة في عالم التكوين؛ وذلك لما ثبت في مباحث نظرية المعرفة أنّ المفاهيم الاعتبارية لا يمكن أن تكون

إبداعيّة اختراعيّة ـ بمعنى أنّ الذهن بنفسه يخترع ويخلق هذه المعاني بقدرته الخاصّة ـ لأنّ القوّة المدركة لا تملك مثل هذه القدرة بحيث تصطنع لنفسها صورة ما.

نعم، الفعاليّة التي يمارسها الذهن عبارة عن تصرّفات في الصور، كالحكم والتجريد والتعميم والتحليل والتركيب والانتزاع.

والحاصل: إنّ هذا الجهد الذهني الذي أسميناه الاعتبار هو في الحقيقة لون من التوسعة للمفاهيم الحقيقيّة يمارسها الذهن لعوامل انفعاليّة ومتطلّبات عمليّة.

ويترتّب على هذه الحقيقة المعرفيّة تساؤل أساسيّ مفاده: من أين انتزع العقل هذا الأمر الاعتباري للعرش والكرسي، وما هي تلك الحقيقة الوجوديّة التي استمدّ منها مثل هذه المفاهيم الاعتباريّة؟

والجواب: إنّ التدبّر في النظام الكوني يوصلنا إلى أنّ الأمر فيه على هذه الشاكلة، فالحوادث الجزئية تنتهي إلى علل وأسباب جزئية، وتنتهي هي ـ أي الأسباب الجزئية ـ إلى أسباب أخرى كلّية، حتّى ينتهي الجميع إلى الله سبحانه، غير أنّ الله مع كلّ شيء وهو محيط بكلّ شيء، وليس كذلك الملك من ملوكنا؛ لحقيقيّة

ملكه تعالى واعتباريّة ملك غيره.

ففي عالم الكون على اختلاف مراحله، مرحلة تنتهي إليها جميع أزمّة الحوادث الملقاة على كواهل الأسباب، وأزمّة الأسباب على اختلاف أشخاصها وأنواعها وترتّب مراتبها هو المسمّى عرشاً، وفيه صور الأمور الكونية المدبّرة بتدبير الله سبحانه كيفما شاء، وعنده مفاتح الغيب.

وبهذا يتبيّن أنّ العرش حقيقة من الحقائق العينيّة وأمرٌ من الأمور الخارجيّة، ولذلك فإنّ للعرش في قوله: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ﴾ مصداقاً خارجيّاً، ولم يوضع في الكلام لمجرّد تتميم المثل كما هو الحال في أمثال كثيرة مضروبة في القرآن، فلا نقول في آية النور مثلاً: إنّ في الوجود زجاجة إلهيّة أو شجرة زيتونة إلهيّة أو زيتاً إلهيّاً، لكن نقول إنّ في الوجود عرشاً إلهيّاً حقيقة، يليق بساحة قدسه سبحانه.

(٢)

العرش والكرسي بين التدبير والعلم الإلهي

تكرّرت هذه الحقيقة في القرآن، وهي أنّه تعالى﴿ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ﴾ فما هو المراد من الاستواء في المقام؟

الاستواء هو كناية عن استيلائه تعالى على ملكه وقيامه بتدبير الأمر قياماً ينبسط على كلّ ما دقّ وجلّ، ويترشّح منه تفاصيل النظام الكوني بنحو ينال به كلّ ذي بغية بغيته، وتقضى لكلّ ذي حاجة حاجته. والدليل على ذلك أنّ الذي تفيده أغلب الآيات القرآنية التي يذكر فيها الاستواء على العرش أنّها تذكر معه التدبير صريحاً أو ما يؤول إليه بحسب المعنى من خلال ذكر بعض مصاديق التدبير.

• قال تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۖ يُدَبِّرُ ٱلۡأَمۡرَۖ مَا مِن شَفِيعٍ إِلَّا مِنۢ بَعۡدِ إِذۡنِهِۦ﴾ (يونس: ٣)؛ ففسّرت الآية الاستواء بتدبير الأمر منه، والتدبير هو الإتيان بالشيء عقيب الشيء، ويُراد به ترتيب الأشياء المتعدّدة المختلفة ونظمها بوضع كلّ شيء في موضعه الخاصّ به، بحيث يلحق بكلّ منها ما يقصد به من الغرض

والفائدة، ولا يختلّ الحال بتلاشي الأصل وتفاسد الأجزاء وتزاحمها؛ يُقال: دبّر أمر البيت أي نظّم أموره والتصرّفات العائدة إليه بحيث أدّى إلى صلاح شأنه وتمتّع أهله بالمطلوب من فوائده.

فتدبير أمر العالم نظم أجزائه نظماً جيّداً متقناً بحيث يتوجّه به كلّ شيء إلى غايته المقصودة منه، وهي آخر ما يمكنه الوصول إليه من الكمال الخاصّ به، ومنتهى ما ينساق إليه الأجل المسمّى، وتدبير الكلّ إجراء النظام العام العالمي بحيث يتوجّه إلى غايته الكلّية، وهي الرجوع إلى الله وظهور الآخرة بعد الدُّنيا.

وبهذا يتّضح أنّ معنى الشفاعة في قوله: ﴿مَامِن شَفِيعٍ﴾ هي الشفاعة في أمر التكوين لا التشريع، لأنّها جاءت في سياق وصف الربوبيّة والتدبير التكويني، من قبيل قوله تعالى: ﴿لَّهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِۗ مَن ذَا ٱلَّذِي يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ﴾ (البقرة: ٢٥٥).

والشفاعة التكوينيّة ـ على ما أوضحناه في كتاب الشفاعة[1] ـ هي السببيّة التي توجد في الأسباب التكوينيّة التي هي وسائط

(١) **الشفاعة، بحوث في حقيقتها وأقسامها ومعطياتها**، السيد كمال الحيدري، دار فراقد، ١٤٢٥ هـ: ص١٥.

متخلّلة بين الحوادث والكائنات وبينه تعالى. على هذا فالشفيع التكويني، هو الأمر الذي ينضمّ إلى سبب ناقص فيتمّم سببيّته وتأثيره، وإذا طبّقنا ذلك على الأسباب والمسبّبات الخارجيّة، كانت أجزاء الأسباب المركّبة وشرائطها بعضها شفيعاً لبعض لتتميم حصّة من الأثر منسوبة إليه، كما أنّ كلاًّ من السحاب والمطر والشمس والظلّ وغيرها شفيع للنبات.

وإذا كان موجد الأسباب وأجزائها والرابط بينها وبين المسبّبات هو الله سبحانه، فهو الشفيع بالحقيقة الذي يتمّم نقصها ويقيم صلبها، فالله سبحانه هو الشفيع بالحقيقة لا شفيع غيره.

وببيان آخر أدقّ ـ كما سيأتي في بحث الأسماء الحسنى ـ أنّ أسماءه تعالى الحسنى وسائط بينه وبين خلقه في إيصال الفيض إليهم، فهو تعالى يرزقهم بما أنّه رازق جواد غنيّ رحيم، ويشفي المريض بما أنّه شافٍ معافٍ رؤوف رحيم، ويهلك الظالمين بما أنّه شديد البطش ذو انتقام عزيز وهكذا.

فما من شيء من المخلوقات المركّبة الوجود إلاّ ويتوسّط لوجوده عدّة من الأسماء الحسنى بعضها فوق بعض وبعضها في عرْض بعض، وكلّ ما هو أخصّ منها يتوسّط بين الشيء وبين الأعمّ منها، كما أنّ الشافي يتوسّط بين المريض وبين الرؤوف

الرحيم، والرحيم يتوسّط بينه وبين القدير وهكذا.

والتوسّط المذكور في الحقيقة تتميم لتأثير السبب فيه، وإن شئت فقل هو تقريب للشيء من السبب لفعليّة تأثيره، وينتج منه أنّه تعالى شفيع ببعض أسمائه عند بعض، فهو الشفيع ليس من دونه شفيع في الحقيقة.

وفي قوله: ﴿مَا مِن شَفِيعٍ إِلَّا مِنۢ بَعۡدِ إِذۡنِهِۦ﴾ بيان حقيقة أخرى وهي رجوع التخلّف في التدبير إلى التدبير بعينه بواسطة الإذن، فإنّ الشفيع إنّما يتوسّط بين المشفوع له المحكوم بحكم والمشفوع عنده، ليغيّر بالشفاعة مجرى حكم سيجري لولا الشفاعة. فالشمس المضيئة بالمواجهة مثلاً، شفيعة متوسّطة بين الله وبين الأرض لاستنارتها بالنور، ولولا ذلك لكان مقتضى تقدير الأسباب العامّة ونظمها أن تحيط بها الظلمة، ثمّ الحائل من سقف أو أيّ حجاب آخر شفيع آخر يسأله تعالى أن لا يقع نور الشمس على الأرض باستقامة وهكذا.

فإذا كانت شفاعة الشفيع ـ وهو سبب مغيّر لما سبقه من الحكم ـ مستندة إلى إذنه تعالى، كان معناه أنّ التدبير العامّ الجاري إنّما هو من الله سبحانه، وأنّ كلّ ما يتّخذ من الوسائل لإبطال تدبيره وتغيير مجرى حكم، أعمّ ممّا تتّخذه الأسباب التكوينيّة وما

يتّخذه الإنسان من التدابير للفرار عن حكم الأسباب الجارية الإلهيّة، كلّ ذلك من التدبير الإلهي.

فقوله: ﴿مَا مِن شَفِيعٍ إِلَّا مِنۢ بَعۡدِ إِذۡنِهِۦ﴾ يدلّ على أنّ شفاعة الشفعاء أو الأسباب المخالفة التي تحول بين التدبير الإلهي وبين مقتضياته، داخلة من جهة أخرى، وهي جهة الإذن الإلهي.

فما مثل الأسباب والعوامل المتخالفة المتزاحمة في الوجود، إلاّ كمثل كفّتي الميزان تتصارعان بالارتفاع والانخفاض والنقل والخفّة، لكن اختلافهما بعينه اتّفاق منهما في إعانة صاحب الميزان في تشخيص ما يريد تشخيصه من الوزن.

ويقرب من آية سورة يونس في الدلالة على شمول التدبير ونفي مدبّر غيره تعالى قوله سبحانه: ﴿ذُو ٱلۡعَرۡشِ ٱلۡمَجِيدُ * فَعَّالٞ لِّمَا يُرِيدُ﴾ (البروج: ١٥ ـ ١٦) وهو ظاهر.

• قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۖ مَا لَكُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَلِيّٖ وَلَا شَفِيعٍۚ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ * يُدَبِّرُ ٱلۡأَمۡرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلۡأَرۡضِ ثُمَّ يَعۡرُجُ إِلَيۡهِ﴾ (السجدة: ٤ ـ ٥).

تقدّم أنّ الاستواء على العرش كناية عن مقام تدبير الموجودات بنظام عامّ يحكم على الجميع، ولذا أتبع العرش في أغلب ما وقع فيه من الموارد بما فيه معنى التدبير.

أمّا وجه ذكر الاستواء على العرش بعد ذكر خلق السماوات والأرض كما في قوله: ﴿ إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ﴾ (يونس: ٣)، ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ﴾ (السجدة: ٤)، وقوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ (الحديد: ٤) ونظائرها فهو لبيان اختصاص الربوبيّة والألوهيّة بالله وحده؛ لأنّ مجرّد استناد الخلقة إليه تعالى لا ينفع في إبطال ما يقول به الوثنية شيئاً، فإنّهم لا ينكرون استناد الخلقة إليه وحده ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ﴾ (لقمان: ٢٥) وإنّما يقولون باستناد التدبير وهو الربوبيّة للعالم إلى آلهتهم، ثمّ اختصاص الألوهية ـ وهي المعبوديّة ـ بآلهتهم ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ ﴾ (الزمر: ٣) ولله تعالى من الشأن أنّه ربّ الأرباب وإله الآلهة.

فكان من اللازم عند إقامة الحجّة لإبطال قولهم، أن يذكر أمر الخلقة ثمّ يتعقّب بأمر التدبير؛ لمكان تلازمهما وعدم انفكاك أحدهما عن الآخر، حتّى يكون موجد الأشياء وخالقها هو الذي يربّها ويدبّر أمرها، فيكون ربّاً وحده وإلهاً وحده كما أنّه موجود وخالق وحده.

ولذلك بعينه ذكر أمر التدبير بعد ذكر الخلقة في الآية التي نحن فيها، إذ قال: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مَا مِن شَفِيعٍ﴾ فالولاية والشفاعة كالاستواء على العرش من شؤون التدبير.

وقوله: ﴿مَا لَكُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ﴾ الولي هو الذي يملك تدبير أمر الشيء، ومن المعلوم أنّ أمورنا والشؤون التي تقوم بها حياتنا قائمة بالوجود، محكومة مدبّرة للنظام العامّ الحاكم في الأشياء عامّة وما يخصّ بنا من نظام خاصّ، والنظام أيّاً ما كان من لوازم خصوصيّات خلق الأشياء، والخلقة كيفما كانت مستندة إليه تعالى، فهو تعالى وليّنا القائم بأمرنا المدبّر لشؤوننا وأمورنا، كما هو وليّ كلّ شيء.

وقوله: ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ﴾ التدبير ـ كما تقدّم ـ وضع الشيء في دابر الشيء والإتيان بالأمر بعد الأمر، فيرجع إلى إظهار وجود الحوادث واحداً بعد واحد، كالسلسلة المتّصلة بين السماء والأرض وقد قال تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ (الحجر: ٢١).

وقوله: ﴿ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ﴾ بعد قوله: ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ﴾ لا يخلو من إشعار بأنّ «يدبّر» مضمّن معنى التنزيل.

والمعنى: يدبّر الأمر منزّلاً أو ينزّله مدبّراً، من السماء إلى الأرض، ولعلّه هو الأمر الذي يشير إليه قوله: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِى يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِى كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَا﴾ (فصلت: ١٢).

وفي قوله: ﴿يَعْرُجُ إِلَيْهِ﴾ إشعار بأنّ المراد بالسماء مقام القرب الذي تنتهي إليه أزمّة الأمور دون السماء بمعنى جهة العلوّ أو ناحية من نواحي العالم الجسماني، فإنّ الأمر قد وصف قبل العروج بالنزول. فظاهر العروج أنّه صعود من الطريق الذي نزل منه. ولم يذكر هناك إلاّ علوّ هو السماء وسفل هو الأرض ونزول وعروج، فالنزول من السماء والعروج إلى الله يشعر بأنّ السماء هو مقام الحضور الذي يصدر منه تدبير الأمر أو موطن تدبير أمر الأرض هو السماء. والله المحيط بكلّ شيء ينزّل التدبير الأرضي من هذا الموطن، ولعلّ هذا هو الأقرب إلى الفهم بالنظر إلى قوله: ﴿وَأَوْحَىٰ فِى كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَا﴾.

• وهكذا قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ يَطْلُبُهُۥ حَثِيثًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ﴾ (الأعراف: ٥٤)، فإنّ قوله: ﴿يُغْشِى ٱلَّيْلَ﴾ يجري مجرى التفسير لقوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ على ما يفيده السياق.

أمّا الكرسي فكونه من مراكز التدبير الإلهي واضح أيضاً؛

لقوله سبحانه: ﴿وَلَا يَئُودُهُۥ حِفۡظُهُمَا﴾ عقب قوله: ﴿وَسِعَ كُرۡسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ﴾. يقال: «آده يؤوده أوداً» إذا ثقل عليه وأجهده وأتعبه، والظاهر أنّ مرجع الضمير في «يؤده» هو الكرسي وإن جاز رجوعه إليه تعالى، ونفى الأود والتعب عن حفظ السماوات والأرض في ذيل الكلام ليناسب ما افتتح به من نفي السِنة والنوم في القيوميّة على ما في السماوات والأرض.

أمّا فيما يتعلّق بكون العرش والكرسي من مراتب علم الله الفعلي، فهو جليّ لا مرية فيه، لأنّ العلم بجزئيات الأمور من لوازم التدبير؛ لذا جاء قوله: ﴿يَعۡلَمُ مَا يَلِجُ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَمَا يَخۡرُجُ مِنۡهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا يَعۡرُجُ فِيهَا﴾ (الحديد: ٤) بعد قوله: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ﴾ لأنّه بعد أن تبيّن في قوله أنّه ﴿يُدَبِّرُ ٱلۡأَمۡرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلۡأَرۡضِ ثُمَّ يَعۡرُجُ إِلَيۡهِ﴾ نجد أنّ هذه الآية تفيد أنّ علمه أيضاً كذلك، والمراد به أنّه يعلم ما يدخل وينفذ في الأرض كماء المطر والبذور وغيرهما، وما يخرج من الأرض كأنواع النبات والحيوان والماء، وما ينزل من السماء كالأمطار والأشعّة والملائكة، وما يعرج فيها ويصعد كالأبخرة والملائكة وأعمال العباد.

وسيأتي مزيد توضيح لذلك في البحث الروائي.

تدبير العالم على أساس الرحمة

قال تعالى: ﴿ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۚ ٱلرَّحْمَٰنُ فَسْـَٔلْ بِهِۦ خَبِيرًا ﴾ (الفرقان: ٥٩)، ما يفيده السياق ويهدي إليه النظم، أن يكون «الرحمن» خبراً لمبتدأ محذوف، والتقدير: هو الرحمان، فيكون المعنى: هو الرحمان الذي استوى على عرش الملك والذي برحمته وإفاضته يقوم الخلق والأمر ومنه يبتدئ كلّ شيء وإليه يرجع.

من هنا نجد في قوله تعالى: ﴿قَالَ عَذَابِىٓ أُصِيبُ بِهِۦ مَنْ أَشَآءُ ۖ وَرَحْمَتِى وَسِعَتْ كُلَّ شَىْءٍ ﴾ (الأعراف: ١٥٦)، حيث قيّد إصابة عذابه بقوله: «من أشاء» دون سعة رحمته؛ لأنّ العذاب إنّما ينشأ من اقتضاء من قبل المعذَّبين لا من قبله سبحانه؛ قال تعالى: ﴿ مَّا يَفْعَلُ ٱللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِن شَكَرْتُمْ وَءَامَنتُمْ ﴾ (النساء: ١٤٧)، وقال: ﴿وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِى لَشَدِيدٌ ﴾ (إبراهيم: ٧) فلا يعذّب سبحانه باقتضاء من ربوبيّته، ولو كان كذلك لعذّب كلّ أحد، بل إنّما يعذّب بعض من تعلّقت به مشيئته، ولا تتعلّق مشيئته إلاّ بعذاب من كفروا نعمه، فالعذاب إنّما هو باقتضاء من قبل المعذّبين لكفرهم لا من قبله.

على أنّ كلامه سبحانه يفيد أنّ العذاب إنّما حقيقته فقدان

الرحمة، والنقمة عدم بذل النعمة، ولا يتحقّق ذلك إلاّ لعدم استعداد المعذّب ـ بواسطة الكفران والذنب ـ لإفاضة النعمة عليه وشمول الرحمة له. فسبب العذاب ـ في الحقيقة ـ عدم وجود سبب الرحمة، وأمّا سعة الرحمة وإفاضة النعمة فمن المعلوم أنّها من مقتضيات الألوهيّة ولوازم صفة الربوبيّة. وعلى هذا فالرحمة الإلهيّة تسع كلّ شيء فعلاً لا شأناً، ولا تختصّ بمؤمن ولا كافر ولا ذي شعور ولا غيره، ولا دنيا ولا آخرة، والمشيئة لازمة لها.

إذن فسعة الرحمة ليست سعة شأنية، وإنّ قوله: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ ليست مقيّدة بالمشيئة، بل هي من لوازم سعة الرحمة الفعليّة، وذلك لأنّ الظاهر من الآية أنّ المراد بالرحمة الرحمةُ العامّة، وهي تسع كلّ شيء بالفعل، وقد شاء الله ذلك فلزمتها، فلا محلّ لتقدير «إن شئت».

(٣)

عظمة العرش والكرسي

عظمة العرش والكرسي في أحاديث الفريقين

• في تفسير العياشي عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام قال: «قال أبو ذر: يارسول الله ما أفضل ما أنزل عليك؟ قال: آية الكرسي. ما السماوات السبع والأرضون السبع في الكرسي إلاّ كحلقة ملقاة بأرض فلاة. ثمّ قال: وإنّ فضل العرش على الكرسي كفضل الفلاة على الحلقة»[1].

• وروى صدر الرواية السيوطي في الدرّ المنثور عن ابن راهويه في مسنده عن عوف بن مالك عن أبي ذر، ورواه أيضاً عن أحمد وابن الضريس والحاكم وصحّحه والبيهقي في شعب الإيمان عن أبي ذر[2].

• وفي أمالي الشيخ بإسناده عن أبي أمامة الباهلي أنّه «سمع

---

(١) **تفسير العياشي** الشيخ أبو النضر محمد بن مسعود (ت: ٣٢٠هـ)، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية، مؤسّسة البعثة، قم، ١٤٢١هـ: ج١ ص٢٥٨.

(٢) **الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور**، عبد الرحمن جلال الدين السيوطي، دار الفكر، ١٤٠٣هـ: ج٢ص١١، وأصل الرواية وردت في الترمذي.

علي بن أبي طالب عليه السلام يقول: ما أرى رجلاً أدرك عقله الإسلام أو ولد في الإسلام يبيت ليلة سوادها ـ قلت: وما سوادها؟ قال: جميعها ـ حتّى يقرأ هذه الآية ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُ﴾ فقرأ الآية إلى قوله: ﴿وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفۡظُهُمَاۚ وَهُوَ ٱلۡعَلِيُّ ٱلۡعَظِيمُ﴾ قال: فلو تعلمون ما هي ـ أو قال: ما فيها ـ ما تركتموها على حال. إنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله قال: أُعطيت آية الكرسي من كنزٍ تحت العرش، ولم يؤتَها نبيٌّ كان قبلي. قال عليّ: فما بتّ ليلة قطّ منذ سمعتها من رسول الله إلاّ قرأتها».

• ورواها في الدرّ المنثور عن أبي عبيدة وابن أبي شيبة والدارمي ومحمد بن نصر وابن الضريس عن علي عليه السلام، مع اختلاف يسير[1]. ورواها أيضاً عن الديلمي.

قوله عليه السلام: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «أُعطيت آية الكرسي من كنز تحت العرش» وقد روي هذا المعنى في الدرّ المنثور عن البخاري في تاريخه وابن الضريس عن أنس عن النبي صلى الله عليه وآله قال: «أُعطيت آية الكرسي من تحت العرش»[2] فيه إشارة إلى كون الكرسي تحت العرش وأدنى مرتبة منه ومحاطاً له، كما سيأتي بيانه.

---

(١) الدرّ المنثور، مصدر سابق: ج٢ ص٨، ١٢ .

(٢) المصدر نفسه: ج٢ ص١٤.

• وفي الاحتجاج عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام في حديث: «كلّ شيء خلق الله في جوف الكرسي خلا عرشه، فإنّه أعظم من أن يحيط به الكرسي».

حقيقة العرش والكرسي في حديث أهل البيت عليهم السلام

في التوحيد عن حنان بن سدير قال: «سألت أبا عبدالله الصادق عليه السلام عن العرش والكرسي، فقال: إنّ للعرش صفات كثيرة مختلفة، له في كلّ سبب وضع في القرآن صفة على حدة. فقوله: ﴿رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ﴾، يقول: الملك العظيم. وقوله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ (طه: ٥)، يقول: على الملك احتوى. وهذا ملك الكيفوفيّة في الأشياء.

ثمّ العرش في الوصل متفرّد من الكرسي، لأنّهما بابان من أكبر أبواب الغيوب، وهما جميعاً غيبان، وهما في الغيب مقرونان، لأنّ الكرسي هو الباب الظاهر من الغيب الذي منه مطلع البدع ومنها الأشياء كلّها، والعرش هو الباطن الذي يوجد فيه علم الكيف والكون والقدر والحدّ والأين والمشيّة وصفة الإرادة وعلم الألفاظ والحركات والترك وعلم العود والبدء. فهما في العلم بابان مقرونان، لأنّ ملك العرش سوى ملك الكرسي، وعلمه أغيب من علم الكرسي؛ فمن ذلك قال:

﴿رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ﴾ أي صفته أعظم من صفة الكرسي وهما في ذلك مقرونان.

قلت: جعلت فداك، فلِمَ صار في الفضل جار الكرسي؟

قال عليه السلام: إنّه صار جاره لأنّ علم الكيفوفيّة فيه، وفيه الظاهر من أبواب البداء وأينيتها وحدّ رتْقها وفتْقها، فهذا جاران أحدهما حمل صاحبه في الصرف، وبمثَل صرّف العلماء، وليستدلّوا على صدق دعواهما، لأنّه يختصّ برحمته من يشاء وهو القويّ العزيز.

فمن اختلاف صفات العرش قال تبارك وتعالى: ﴿رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾، وهو وصف عرش الوحدانية، لأنّ قوماً أشركوا كما قلت لك، قال تبارك وتعالى: ﴿رَبِّ ٱلْعَرْشِ﴾ ربّ الوحدانية ﴿عَمَّا يَصِفُونَ﴾. وقوماً وصفوه بيدين فقالوا: ﴿يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾، وقوماً وصفوه بالرجلين فقالوا: وضع رجله على صخرة بيت المقدس، فمنها ارتقى إلى السماء، وقوماً وصفوه بالأنامل فقالوا: إنّ محمّداً صلى الله عليه وآله قال: إنّي وجدت برد أنامله على قلبي.

فلمثل هذه الصفات قال: ﴿رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ يقول: ربّ المثل الأعلى عمّا به مثّلوه، ولله المثل الأعلى الذي لا يشبهه شيء ولا يوصف ولا يتوهّم، فذلك المثل الأعلى. ووصف الذين لم يُؤتَوا من الله فوائد العلم فوصفوا ربّهم بأدنى الأمثال،

وشبّهوه بالمتشابه منهم فيما جهلوه به، فلذلك قال: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (الإسراء: ٨٥)، فليس له شبه ولا مثل ولا عدل، وله الأسماء الحسنى التي لا يسمّى بها غيره، وهي التي وصفها في الكتاب فقال: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَٰٓئِهِۦ﴾ (الأعراف: ١٨٠) جهلاً بغير علم، فالذي يلحد في أسمائه بغير علم يشرك وهو لا يعلم ويكفر به وهو يظنّ أنّه يُحسن، فلذلك قال: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ﴾ (يوسف: ١٠٦) فهم الذين يلحدون في أسمائه بغير علم فيضعونها في غير مواضعها.

يا حنان: إنّ الله تبارك وتعالى أمر أن يتّخذ قوم أولياء، فهم الذين أعطاهم الفضل وخصّهم بما لم يخصّ به غيرهم، فأرسل محمّداً صلى الله عليه وآله فكان الدليل على الله بإذن الله عزّ وجلّ حتّى مضى دليلاً هادياً، فقام من بعده وصيّه عليه السلام دليلاً هادياً على ما كان هو دلّ عليه من أمر ربّه من ظاهر علمه، ثمّ الأئمّة الراشدون»[1].

---

(١) **التوحيد**: للشيخ الجليل الأقدم الصدوق أبي جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (ت: ٣٨١هـ) ، صحّحه وعلّق عليه: المحقّق البارع السيّد هاشم الحسيني الطهراني، مؤسّسة النشر الإسلامي، التابعة لجماعة المدرّسين بقم المقدّسة، الطبعة السابعة ١٤٢٢هـ : ص٣١٣ .

يشتمل هذا النصّ الشريف على مجموعة من المعارف الأساسيّة، خصوصاً فيما يتعلّق بالعرش والكرسي، نحاول الوقوف على أهمّ مباحثه.

• قوله عليه السلام: «**إنّ للعرش صفات كثيرة مختلفة، له في كلّ سبب وضع في القرآن صفة على حدة**».

يؤيّد هذا المقطع ما سبقت الإشارة إليه، من أنّ الاستواء على العرش هو لبيان اجتماع أزمّة التدابير الوجوديّة والكونية عند الله، ثمّ إنّ هذا الأمر الواحد عندما يصدر عن العرش، يكتسب في كلّ موضع الصيغة التي تحقّق الغاية المرجوّة منه بحسب ذلك الموضع التدبيري، فالأمر الصادر من العرش يظهر عند التنزّل ـ على نحو التجلّي لا التجافي ـ في كلّ موضع بما يناسب ذلك الموضع.

ولذا وصف الإمام عليه السلام هذا المقام بأنّه «**علم الكيفوفية في الأشياء**» والمراد به العلم بالعلل والأسباب القصوى للموجودات، فإنّ لفظ «كيف» عرفاً كما يسأل به عن العرض المسمّى اصطلاحاً بالكيف ـ وهو أحد الأعراض التسعة المعروفة في المدرسة المشائية ـ كذلك يُسأل به عن سبب الشيء ولمّه، يقال: كيف وجد كذا؟ وكيف فعل زيد كذا وهو لا يستطيع؟

• قوله عليه السلام: **«ثمّ العرش في الوصل متفرّد من الكرسي، لأنّهما بابان من أكبر أبواب الغيوب، وهما جميعاً غيبان، وهما في الغيبان مقرونان... لأنّ الكرسي هو الباب الظاهر من الغيب... والعرش هو الباطن»** إلى أن قال عليه السلام: **«فهما في العلم بابان مقرونان، لأنّ ملك العرش سوى ملك الكرسي، وعلمه أغيب من علم الكرسي...»**.

يفيد هذا المقطع من النصّ أنّ للعرش مرتبة من مراتب الوجود، وللكرسي مرتبة أخرى من مراتب الوجود، إذا اجتمعا افترقا كما هو الحال في بعض المفردات اللغوية.

لكن هذين البابين أو المرتبتين ـ وهما العرش والكرسي ـ وإن كان أحدهما متميّزاً عن الآخر منفرداً عنه، إلاّ أنّهما جميعاً يشتركان في أنّهما بابان من أبواب الغيوب، وبعبارة أخرى هما من عالم غيب السماوات والأرض، لا من عالم الشهادة والحسّ والمادّة. فالجهة المشتركة بين العرش والكرسي أنّ كليهما من الغيب والباطن لا من الشهادة والظاهر.

وهذه الجهة هي المعبّر عنها في الآيات القرآنية تارةً بغيب السماوات والأرض. قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ غَيْبُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ (هود: ١٢٣)، وقال: ﴿إِنِّيٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ (البقرة:

٣٣)، وأخرى بملكوت الأشياء في قبال الملك؛ قال تعالى: ﴿فَسُبْحَٰنَ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ (يس: ٨٣)، والمراد بالملكوت الجهة التي من خلالها ترتبط الأشياء به تعالى، في قبال الملك وهي الجهة التي ترتبط الأشياء من خلالها بنا في عالم الشهادة. لذا قال عليّ عليه السلام إنّه «**لا يخرج عن العرش شيء خلق الله في ملكوته الذي أراه الله أصفياءه وأراه خليله عليه السلام فقال:** ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِىٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ﴾ (الأنعام: ٧٥)».

لكن في عين وجود هذا القاسم المشترك بين العرش والكرسي وأنّهما من أبواب الغيب، هناك جهة افتراق بينهما بحيث يصحّ أن يكون أحدهما الباب الظاهر والآخر الباب الباطن. والظهور والبطون هنا من الأمور النسبية، فإذا ما قيس العرش والكرسي إلى عالم الشهادة والظهور فهما من الغيب والبطون والملكوت. لكن إذا ما قيس أحدهما إلى الآخر في مراتب الغيب المتعدّدة، فأحدهما أغيب من الآخر، حتّى ليمكن تصوير هذا الفارق بدرجة أنّ أحدهما بمنزلة الظاهر، والآخر بمنزلة الباطن.

والحاصل: أنّ الكرسي هو الباب الظاهر من الغيب، والعرش هو الباب الباطن، ومع أنّهما ـ علمان وبابان إلى الغيب ـ

مقرونان، إلاّ أنّ علم العرش أغيب من علم الكرسي، ومن ثمّ يصير الثاني بمنزلة الظاهر للأوّل.

من هنا لابدّ من الوقوف على الحيثيّة التي أدّت إلى أن يكون العرش أغيب من الكرسي من جهة، وأعظم أن يحيط به الكرسي ـ كما عرفت ـ من جهة أخرى.

(٤)

العرش أعظم من الكرسي

الخصوصيّة التي بها صار العرش أغيب من الكرسي

تبيّن من الأبحاث السابقة أنّ العرش والكرسي هما من مراتب علم الله الفعلي، إلاّ أنّ في العرش خصوصيّة عبّرت عنها النصوص الروائية كما في بيان الإمام الصادق عليه السلام: «**والعرش هو العلم الذي لا يقدّر أحد قدره**»[1].

بيان ذلك: إنّ في الوجود مرتبة من العلم غير محدودة، أعني أنّ فوق هذا العالم الذي نحن من أجزائه عالماً آخر موجوداته أمور غير محدودة في وجودها بهذه الحدود الجسمانية والتعيّنات الوجوديّة التي لوجوداتنا، وهي في عين أنّها غير محدودة، معلومة لله سبحانه. أي أنّ وجودها عين العلم، كما أنّ الموجودات المحدودة التي في الوجود معلومة لله سبحانه في مرتبة وجودها، أي أنّ وجودها نفس علمه تعالى بها وحضورها عنده.

لكن لابدّ من الالتفات إلى أنّ عدم التقدير والتحديد ليس

---

(١) **توحيد الصدوق**، مصدر سابق: ص٣٢٧.

من حيث كثرة معلومات هذا العلم عدداً؛ لاستحالة وجود عدد غير متناهٍ بالفعل؛ لأنّ كلّ عدد يدخل إلى الوجود فهو متناهٍ لكونه أقلّ ممّا يزيد عليه بواحد. ولو كان عدم تناهي العلم (أعني العرش) لعدم تناهي معلوماته كثرة، لكان الكرسي بعض العرش لكونه أيضاً علماً وإن كان محدوداً، بل عدم التناهي والتقدير إنّما هو من جهة كمال الوجود، أي أنّ الحدود والقيود الوجوديّة توجب التكثّر والتميّز والتمايز بين موجودات عالمنا المادّي، فتوجب انقسام الأنواع بالأصناف والأفراد، والأفراد بالحالات، والإضافات غير موجودة فينطبق على قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ (الحجر: ٢١).

وهذه الموجودات كما أنّها معلومة بعلم غير مقدّر، أي موجودة في ظرف العلم وجوداً غير مقدّر، كذلك هي معلومة بحدودها، موجودة في ظرف العلم بأقدارها، وهذا هو الكرسي. وربما لوّح إليه أيضاً قوله تعالى فيها: ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ﴾ (البقرة: ٢٥٥) حيث جعل المعلوم: ما بين أيديهم وما خلفهم، وهما ـ أي ما بين الأيدي وما هو خلف ـ غير مجتمع الوجود في هذا العالم المادّي، فهناك مقام يجتمع فيه جميع

المتفرّقات الزمانية ونحوها، وليست هذه الوجودات وجودات غير متناهية الكمال غير محدودة ولا مقدّرة، وإلاّ لم يصحّ الاستثناء من الإحاطة في قوله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ فلا محالة هو مقام يمكن لهم الإحاطة ببعض ما فيه، فهو مرحلة العلم بالمحدودات والمقدّرات من حيث هي محدودة مقدّرة.

وهذا معنى قولهم إنّ العرش هو الملكوت الأعلى، والكرسي هو الملكوت الأسفل، لكون الأوّل هو موطن العلم الفعلي الإجمالي، والثاني موطن العلم الفعلي التفصيلي. وليس المراد من الإجمال هنا ما يقابل التفصيل، ومن ثمّ يكون العلم الإجمالي أدنى مرتبة من العلم التفصيلي، كما هو المتعارف في مباحث علم الأصول، حيث يكون متعلّق العلم الإجمالي مبهماً، وإنّما المراد من الإجمال في المقام هو البسيط في قبال المركّب، أي العلم البسيط في قبال العلم المركّب، وقد ثبت في مباحث العلم أنّ البسيط أعلى مرتبة وجوديّة من المركّب في مثل هذه الموارد.

العرش أعظم من أن يحيط به الكرسي

أمّا تلك الحيثيّة التي بها صار العرش أعظم وأكبر من أن يحيط به الكرسي، كما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام، حين سأله

رجل: الكرسي أكبر أم العرش؟ قال عليه السلام: «**كلّ شيء خلق الله في جوف الكرسي خلا عرشه، فإنّه أعظم من أن يحيط به الكرسي**». ثمّ تسلسل الإمام في إيضاح سلسلة مخلوقات الله سبحانه، إلى أن قال للسائل: «**ثمّ خلق الكرسي فحشّاه السماوات والأرض، والكرسي أكبر من كلّ شيء خلق، ثمّ خلق العرش فجعله أكبر من الكرسي**»[1]. وهذا هو الذي بيّنه الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله ـ في ما تقدّم ـ حيث قال: «**ما السماوات السبع والأرضون السبع في الكرسي إلاّ كحلقة مُلقاة في بأرض فلاة**» ثمّ قال: «**وإنّ فضل العرش على الكرسي كفضل الفلاة على الحلقة**».

ولعلّ المراد من ذلك، أنّ العرش والكرسي وإن كانا موجودين من الموجودات الملكوتية الغائبة عن إدراكنا، في كلّ منهما علم الأشياء ـ كما عرفت ـ ومن كلّ منهما تدبيرها من حيث سلسلة عللها وخصوصيّاتها، إلاّ أنّ العرش مقدَّم في ذلك على الكرسي، ومن العرش يجري إلى الكرسي ما يجري في الأشياء، كما أنّ عرش السلطان يجري منه تدبير الأمور إلى الأمير صاحب الكرسي، ثمّ منه إلى المقامات العامّة المباشرة لأمور الدولة.

---

(١) **البرهان**: ج١ ص٥٣٥، نقلاً عن **الاحتجاج** للطبرسي.

بيان ذلك: إنّ مرجع هذا التفاوت إلى نظام السببيّة، بمعنى أنّ هناك فوق النظام السببي الموجود في هذا العالم نظاماً آخر يدبّر ما في عالمنا من الأسباب.

ولا تنافي بين استناد هذه الحوادث الواقعة في عالمنا المشهود إلى أسبابها الطبيعيّة، وبين إسنادها إلى الأسباب المعنوية الغيبيّة؛ قال تعالى: ﴿فَٱلۡمُدَبِّرَٰتِ أَمۡرٗا﴾ (النازعات: ٥)، حيث أفادت الآية أنّ الملائكة وسائط بينه تعالى وبين الأشياء بدءاً وعوداً على ما يعطيه القرآن الكريم، بمعنى أنّهم أسباب للحوادث فوق الأسباب المادّية في العالم المشهود، وذلك لأنّ هذين القبيلين من الأسباب ـ أعني الأسباب المادّية والأسباب المعنوية ـ يقع أحدهما في طول الآخر لا في عرضه فيبطل أحدهما الآخر، أو يتدافعا فيبطلان معاً، أو يعود الأمر إلى تركّب العلّة التامّة من مجموع السببين، بل كلّ منهما علّة تامّة لكن في مرتبته من نظام عالم الإمكان.

فمثَل الأشياء في استنادها إلى أسبابها ـ القريبة والبعيدة، وكذلك انتهاء الأسباب جميعاً إليه تعالى لأنّه هو السبب الوحيد لها على ما يقتضيه توحيد الربوبيّة ـ بوجه بعيد، كمثل الكتابة التي يكتبها الإنسان بيده وبالقلم، فللكتابة استناد إلى القلم ثمّ إلى اليد التي توسّلت إلى الكتابة بالقلم، وإلى الإنسان الذي

توسّل إلى الكتابة باليد وبالقلم، والسبب بحقيقة معناه هو الإنسان المستقلّ بالسببيّة من غير أن ينافي سببيّته استناد الكتابة إلى اليد وإلى القلم.

وكيف كان، فعند النظر إلى الأسباب الموجودة في عالمنا نلحظ أنّها أسباب متزاحمة متضادّة، يحاول بعضها أن يبطل أثر بعض، فإنّ النار يخمدها الماء، والماء تفنيها النار، والأرض يأكلها النبات، والنبات يأكله الحيوان، ثمّ الحيوان يأكل بعضه بعضاً، ثمّ الأرض تأكل الجميع، وهكذا. ومن ثمّ لابدّ وأن يجيء سبب من فوق هذه الأسباب يوجد الالتئام فيما بينها، ويهدي هذه المتزاحمات للوصول إلى الغاية التي من أجلها خُلقت ﴿ٱلَّذِىٓ أَعۡطَىٰ كُلَّ شَىۡءٍ خَلۡقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ (طه: ٥٠).

إذن فوق هذه الأسباب المتزاحمة والإرادات المتغائرة التي لا تزال تتنازع في الوجود، سبب واحد وإرادة واحدة حاكمة لا يقع إلاّ ما يريده، فهو الذي يحجب هذا السبب بذاك السبب ويغيّر حكم هذه الإرادة ويقيّد إطلاق تأثير كلّ شيء بغيره.

ويمكن تقريب حقيقة هذا السبب الفوقاني الذي يؤدّي إلى أن تتفاوت الأسباب جميعاً ـ على ما بينها من التزاحم والتضادّ ـ في تحصيل الغرض النهائي الذي خُلق كلّ شيء لأجله، من

خلال مثال، فإنّ الذي يريد قطع طريق لغاية معيّنة فيأخذ في طيّه، وبينما هو يطوي الطريق يقف أحياناً ليستريح زماناً، فعلّة الوقوف ربما تنازع علّة الطيّ والحركة وتوقفها عن العمل، وإرادة الحركة غير إرادة الوقوف، لكن هناك إرادة أخرى فوقهما هي التي تحكم الإرادتين جميعاً، وتنظّم العمل على ما تميل إليه بتقديم هذه تارةً وتلك أخرى، والإرادتان ـ أعني سببي الحركة والسكون ـ وإن كانت كلّ منهما تعمل لنفسها وعلى حدتها وتنازع صاحبتها، لكنّهما جميعاً متّفقتان في طاعة الإرادة التي هي فوقهما، ومتعاضدتان في إجراء ما يوجبه السبب الذي هو أعلى منهما وأسمى.

في ضوء هذا التحليل فالإرادتان المتزاحمتان تنشآن من مقام الكرسي، لذا فهو مقام التفصيل في الأسباب. أمّا تلك الإرادة السامية الحاكمة على هاتين الإرادتين التي تمارس عليهما التدبير للوصول إلى الغاية، فهي تتمثّل بالعرش في نظام الوجود؛ من هنا كان مقام الإجمال والبساطة ـ بالمعنى الذي عرفت ـ.

وبعبارة أخرى فالمقام الذي ينفصل فيه السببان المتنافيان وينشأ منه تنازعهما يكون بمنزلة الكرسي، والمقام الذي يظهران فيه متلائمين متآلفين بمنزلة العرش. وظاهر أنّ الثاني أقدم من

الأوّل، وأنّهما يختلفان بنوع من الإجمال والتفصيل والبطون والظهور.

وبهذا يتّضح سبب تسمية هاتين المرتبتين من مراتب علم الله الفعلي بالعرش والكرسي، لأنّ فيهما خواصّ عَرش الملك وكرسيّه، فإنّ الكرسيّ هو الذي يظهر فيه أحكام الملك من جهة عمّاله وأياديه، وكلّ منهم يعمل بحيال نفسه في نوع من أمور الدولة وشؤونها، وربما تنازعت الكراسي فيقدّم حكم البعض على البعض، ونسَخ البعض حكم البعض، لكنّها جميعاً تتوافق وتتّحد في طاعة أحكام العرش وهو المختصّ بالملك، فعنده الحكم المحفوظ عن تنازع الأسباب غير المنسوخ بنسخ العمّال، وفي عرشه إجمال جميع التفاصيل وباطن ما يظهر من ناحية العمّال وأياديهم.

وبهذا البيان يتّضح معنى قوله عليه السلام: «**والعرش هو الباب الباطن**» قبال كون الكرسي هو «**الباب الظاهر**» والبطون والظهور فيهما باعتبار وقوع التفرّق والتفصيل في الأحكام الصادرة وعدم وقوعه.

عودة للنصّ المتقدّم في الفصل الثالث

• قوله عليه السلام في وصف الكرسي: «**الذي منه مطلع البدع ومنها الأشياء كلّها**»

أي طلوع الأمور البديعة على غير مثال سابق، ومنها يتحقّق الأشياء كلّها، لأنّ جميعها بديعة على غير مثال سابق، وهي إنّما تكون بديعة إذا كانت ممّا لا يتوقّع تحقّقها من الوضع السابق الذي كان أنتج الأمور السابقة على هذا الحادث، التي تذهب هي ويقوم هذا مقامها، فيؤول الأمر إلى البداء بإمحاء حكم سبب وإثبات حكم الآخر موضعه، فجميع الوقائع الحادثة في هذا العالم المستندة إلى عمل الأسباب المتزاحمة والقوى المتضادّة بدع حادثة وبداءات في الإرادة.

• قوله عليه السلام: «**والعرش هو الباطن الذي يوجد فيه علم الكيف والكون والقدر والحدّ والأين والمشيّة وصفة الإرادة وعلم الألفاظ والحركات والترك وعلم العود والبدء**».

«علم الكيف» كأنّ المراد بالكيف خصوصيّة صدور الشيء عن أسبابه ـ كما تقدّم ـ. «والكون» المراد به تمام وجوده.

والمراد «بالعود والبدء» أوّل وجودات الأشياء ونهايتها.

«والقدر والحدّ» المراد بهما واحد، غير أنّ القدر حال مقدار

الشيء بحسب نفسه، والحدّ حال الشيء بحسب إضافته إلى غيره ومنعه أن يدخل حومة نفسه ويمازجه.

«والأين» هو النسبة المكانية.

«والمشيّة وصفة الإرادة» هما واحد، ويمكن أن يكون المراد بالمشيّة أصلها، وبصفة الإرادة خصوصيّتها.

«وعلم الألفاظ والحركات والترك» علم الألفاظ هو العلم بكيفيّة إنشاء دلالة الألفاظ بارتباطها إلى الخارج بحسب الطبع، فإنّ الدلالة الوضعيّة تنتهي بالأخرة إلى الطبع، «وعلم الحركات والترك» العلم بالأعمال والتروك من حيث ارتباطها إلى الذوات.

ويمكن أن يكون المراد بمجموع قوله: «علم الألفاظ وعلم الحركات والترك» العلم بكيفيّة إنشاء اعتبارات الأوامر والنواهي من الأفعال والتروك، وإنشاء اللّغات من حقائقها المنتهية إلى منشأ واحد، والترك هو السكون النسبي في مقابل الحركات.

• قوله عليه السلام في جواب سؤال: فلِمَ صار في الفضل جار الكرسي؟ **«إنّه صار جاره لأنّه علم الكيفوفيّة فيه، وفيه الظاهر من أبواب البداء وأينيتها وحدّ رتقها وفتقها»**.

أي أنّ الكرسي صار جار العرش وقريناً له؛ لأنّ علم الكيفوفيّة فيه كما هو في العرش أيضاً، ولكنّه يمتاز عن العرش

بأنّ فيه البداء دونه. والبداء ظهور سبب على سبب آخر وإبطاله أثره، وينطبق على جميع الأسباب المتغائرة الكونية من حيث تأثيرها.

• قوله عليه السلام: **«فهذا جاران أحدهما حمل صاحبه في الصرف، وبمَثَل صرّف العلماء وليستدلّوا على صدق دعواهما»**.

المراد به على ما يؤيّده البيان السابق، أنّ العرش والكرسي جاران متناسبان، بل حقيقة واحدة مختلفة بحسب مرتبتي الإجمال والتفصيل، وإنّما ينسب إلى أحدهما حمل الآخر بحسب صرف الكلام وضرب المَثَل، وبالأمثال تبيّن المعارف الغامضة للعلماء، وببيان آخر أُريد صرف الكلام من غير المحسوس إلى المحسوس وبيان غير المحسوس بالمحسوس، فإنّ العرش والكرسي وإن كانا جارين إلاّ أنّ الكرسي قائم بالعرش كما أنّ المحمول من الأجسام قائم بالحامل.

و«مَثَل» بفتحتين مفرداً وبضمّتين جمع المثال، و«صرّف» فعل ماض من التصريف وفاعله العلماء، أي بالأمثال يصرّف العلماء في الكلام حتّى يقرب من الذهن ما غاب عن الحسّ؛ قال تعالى: ﴿ وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَـٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَـٰلِمُونَ ﴾ (العنكبوت: ٤٣)، تفيد الآية أنّ الأمثال المضروبة في

القرآن على أنّها عامّة تقرع أسماع الناس جميعاً، لكن الإشراف على حقيقة معانيها ولبّ مقاصدها خاصّة لأهل العلم ممّن يعقل حقائق الأمور ولا يجمد على ظواهرها. والدليل على هذا المعنى قوله «ولا يعقلها» دون أن يقول: (وما يؤمن بها) أو ما في معناه.

أمّا قوله: **«وليستدلّوا على صدق دعواهما»** أي دعوى العرش والكرسي، أي وجعل هذا المَثَل ذريعة لأن يستدلّ العلماء بذلك على صدق المعارف الحقّة الملقاة إليهم في كيفيّة إنشاء التدبير الجاري في العالم من مقامي الإجمال والتفصيل والباطن والظاهر.

• قوله عليه السلام: **«فمن اختلاف صفات العرش أنّه قال تبارك وتعالى: ﴿رَبِّ ٱلْعَرْشِ﴾ ربّ الوحدانية ﴿عَمَّا يَصِفُونَ﴾»**.

أي من اختلاف صفات العرش أي معانيه، قال تعالى: ﴿فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (الأنبياء: ٢٢)، فالمراد بالعرش هنا عرش الوحدانية، إذ هي أنسب بمقام التنزيه عن الشريك، إذ المذكور قبل ذلك ﴿ أَمِ ٱتَّخَذُوٓاْ ءَالِهَةً مِّنَ ٱلْأَرْضِ هُمْ يُنشِرُونَ * لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ (الأنبياء: ٢١ ـ ٢٢)، وقال سبحانه: ﴿ قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْعَٰبِدِينَ * سُبْحَٰنَ رَبِّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾

(الزخرف: ٨١ ـ ٨٢)، والمناسب هنا عرش التقدّس والتنزّه عن الأشباه والأمثال والأولاد، فالعرش في كلّ مقام يُراد به معنى يعلمه الراسخون في العلم.

(٥)

نظرية الصحابة في العرش والكرسي

• المقطع الأخير الذي جاء في كلام الإمام عليه السلام في النصّ المتقدّم وهو قوله:

«إنّ قوماً وصفوه بيدين فقالوا: ﴿يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ الآية.

وقوماً وصفوه بالرجلين فقالوا: وضع رجله على صخرة بيت المقدس، فمنها ارتقى إلى السماء.

وقوماً وصفوه بالأنامل فقالوا: إنّ محمّداً صلى الله عليه وآله قال: إنّي وجدت برد أنامله على قلبي.

فلمثل هذه الصفات قال: ﴿رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ الآية، يقول: (ربّ المثل الأعلى عمّا به مثّلوه)، ولله المثل الأعلى الذي لا يشبهه شيء ولا يوصف ولا يتوهّم، فذلك المَثَل الأعلى.

ووصف الذين لم يُؤتَوا من الله فوائد العلم فوصفوا ربّهم بأدنى الأمثال وشبّهوه منهم فيما جهلوه به، فلذلك قال: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ الآية، فليس له شبه ولا مثل ولا عدل... ».

هذا المقطع من النصّ إنّما هو لردّ النظرية التي شاعت بين الصحابة ومن تابعهم إلى حوالى القرون الثلاثة الأولى من

الهجرة، في فهم أمثال هذه المعارف القرآنية المرتبطة بأفعاله تعالى كالعرش والكرسي والحجب والقلم والكتاب المبين ولوح المحو والإثبات وكتب الأعمال وأبواب السماء وغيرها.

فإنّ الصحابة في الصدر الأوّل من الإسلام لم يتكلّموا في غير الأحكام من معارف الدِّين ممّا يرجع إلى أسمائه وصفاته وأفعاله، غير أنّهم كانوا ينفون عنه لوازم التشبيه والتجسيم بما ورد من آيات التنزيه، ويسكتون عن المعنى الإثباتي الذي يبقى بعد النفي، فيقولون مثلاً في قوله: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ إنّ الاستواء بمعنى استقرار الجسم في مكان بالاعتماد عليه منفيّ عنه تعالى، وأمّا أنّ المراد بالاستواء ما هو؟ فالله أعلم بمراده. والأمر مفوّض إليه وقد ادّعي إجماعهم على ذلك.

والذي دعاهم إلى السكوت عن الإثبات ـ كما ذكره بعضهم ـ هو أنّ الثابت بعد المنفيّ خلاف ظاهر اللفظ، فيكون من التأويل الذي حرّم الله ابتغاءه في قوله: ﴿ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ (آل عمران: ٧) بناءً على الوقف على «إلاّ الله» بل تعدّى بعضهم إلى مطلق التفسير فمنعه قائلاً ـ كما نقله الآلوسي في تفسيره ـ إنّ كلّ من فسّر فقد أوّل، ومن لم يفسّر لم يؤوّل لأنّ التأويل هو التفسير.

وقد بيّنّا في ذيل آية المحكم والمتشابه من سورة آل عمران بيان أنّ التأويل الذي تذكره وتذمّه غير المعنى المخالف لظاهر اللفظ، وإنّ ردّ المتشابه إلى المحكم وبيانه به ليس من التأويل في شيء، وكذا إنّ التأويل غير التفسير[١].

ثمّ إنّ هؤلاء القوم على احتياطهم في البيانات الدينيّة الراجعة إلى أسمائه وصفاته تعالى واقتصارهم على النفي من غير إثبات، لم يسلكوا هذا المسلك فيما ورد في الكتاب والسنّة من وصف أفعاله تعالى، بل حملوها على ما هو المعهود عندنا من مصاديق العرش والكرسي والقلم واللوح وغير ذلك، مع أنّ الجميع ذو ملاك واحد، وهو استلزام ما يجب تنزيهه تعالى عنه من الحاجة والإمكان.

وذلك أنّ الذي أوجد أمثال العرش والكرسي واللوح والقلم عندنا معاشر البشر هو الحاجة، فإنّما اتّخذنا الكرسي لنستريح عليه أو نتعزّز به، واتّخذنا العرش لنظهر التفرّد بالعزّة والعظمة ونمثّل به التعيين بالملك والسلطان، واتّخذنا اللّوح والقلم والكتابة لمسيس الحاجة إلى حفظ ما غاب عن الحسّ والتحرّز عن النسيان ونحو ذلك، وعلى هذا النمط.

---

(١) ينظر: **أصول التفسير والتأويل**، للمؤلّف، دار فراقد، إيران

فأيّ فرق بين الآيات المتشابهة التي تثبت له تعالى السمع والبصر واليد والساق والرضا والأسف التي توهم التجسّم المنتهي إلى الحاجة والإمكان، وبين الآيات التي تثبت له عرشاً وكرسيّاً وحَمَلة لعرشه ولوحاً وقلماً، وهي توهم الحاجة والإمكان أيضاً؟

ثمّ أيّ فرق بين المحكم الذي يرفع التشابه في الطائفة الأولى، وهو قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ (الشورى: ١١)، وبين المحكم الذي يرفع تشابه الطائفة الثانية وهو قوله: ﴿وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِيُّ ٱلْحَمِيدُ﴾ (فاطر: ١٥)، مثلاً ؟

من هنا جاء التأكيد من أئمّة أهل البيت عليهم السلام لنفي التعطيل والتشبيه معاً، وإثبات مذهب ثالث وراءهما.

• في التوحيد عن الإمام الرضا عليه السلام قال:

«إنّ للناس في التوحيد ثلاثة مذاهب:

مذهب إثبات بتشبيه (وهم المشبّهة والمجسّمة).

ومذهب النفي (وهم المعطّلة).

ومذهب إثبات بلا تشبيه.

فمذهب الإثبات بتشبيه لا يجوز، ومذهب النفي (أي بلا إثبات) لا يجوز، والطريق في المذهب الثالث (إثبات بلا

تشبيه))»(١).

قال المجلسي في تعليقه على الحديث: «حدّ التعطيل هو عدم إثبات الوجود والصفات الكماليّة والفعليّة والإضافيّة له تعالى، وحدّ التشبيه الحكم بالاشتراك مع الممكنات في حقيقة الصفات وعوارض الممكنات».

• سُئل الإمام أبو جعفر الباقر عليه السلام: أيجوز أن يُقال: إنّ الله شيء؟ قال: «**نعم يخرجه من الحدّين: حدّ التعطيل وحدّ التشبيه**»(٢).

والحاصل: إنّ الطريقة التي سلكها أئمّة أهل البيت عليهم السلام في الصفات والأفعال الإلهيّة، هي الإثبات والنفي معاً، وهو الذي عبّر عنه الإمام الرضا عليه السلام «**إثبات بلا تشبيه**» دون النفي المجرّد عن الإثبات أو الإثبات مع التشبيه.

لذا ورد الحثّ من الإمام على الالتزام بهذا المنهج الذي هو منهج النبيّ صلى الله عليه وآله قال: «**يا حنّان إنّ الله تبارك وتعالى أمر أن يُتّخذ**

---

(١) **توحيد الصدوق**، مصدر سابق: ص٩٨، ح١٠.

(٢) **الأصول من الكافي**، ثقة الإسلام أبو جعفر محمّد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي، دار صعب، دار التعارف للمطبوعات، الطبعة الرابعة: ١٤٠١هـ: ج١ ص٨٥.

قوم أولياء، فهم الذين أعطاهم الفضل وخصّهم بما لم يخصّ به غيرهم، فأرسل محمّداً صلّى الله عليه وآله فكان الدليل على الله بإذن الله عزّ وجلّ حتّى مضى دليلاً هادياً، فقام من بعده وصيّه عليه السلام دليلاً هادياً على ما كان هو دلّ عليه من أمر ربّه من ظاهر علمه، ثمّ الأئمّة الراشدون عليهم السلام».

(٦)

العرش حامل أم محمول؟

تحت هذا العنوان نصّان أساسيّان تناولا هذا المبحث:

النصّ الأوّل: في الأصول من الكافي عن أحمد بن محمّد البرقي رفعه قال: «سأل الجاثليق[1] أميرَ المؤمنين عليه السلام فقال: أخبرني عن الله عزّ وجلّ يحمل العرش أم العرش يحمله؟

فقال أمير المؤمنين عليه السلام: **الله عزّ وجلّ حامل العرش والسماوات والأرض وما فيهما وما بينهما، وذلك قول الله عزّ وجلّ:** ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُمْسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ أَن تَزُولَا ۚ وَلَئِن زَالَتَآ إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّنۢ بَعْدِهِۦٓ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ (فاطر: ٤١).

قال: فأخبرني عن قوله: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ﴾ (الحاقة: ١٧) فكيف قال ذلك؟ وقلت: إنّه يحمل العرش والسماوات والأرض!

فقال أمير المؤمنين عليه السلام: **إنّ العرش خلقه الله من أنوار أربعة: نور أحمر منه احمرّت الحمرة، ونور أخضر منه اخضرّت**

---

(١) في **القاموس**: الجاثليق بفتح الثاء المثلّثة، رئيس النصارى في بلاد الإسلام.

الخضرة، ونور أصفر منه اصفرّت الصفرة، ونور أبيض منه ابيضّ البياض، وهو العلم الذي حمّله الله الحمَلة، وذلك نور من عظمته. فبعظمته ونوره أبصر قلوب المؤمنين، وبعظمته ونوره عاداه الجاهلون، وبعظمته ونوره ابتغى من في السماوات والأرض من جميع خلائقه إليه الوسيلة بالأعمال المختلفة والأديان المشتبهة.

فكلّ محمول يحمله الله بنوره وعظمته وقدرته، لا يستطيع لنفسه ضرّاً ولا نفعاً ولا موتاً ولا حياةً ولا نشوراً، فكلّ شيء محمول، والله تبارك وتعالى الممسك لهما أن تزولا والمحيط بهما من شيء، وهو حياة كلّ شيء ونور كلّ شيء، سبحانه وتعالى عمّا يقولون علوّاً كبيراً.

قال له: فأخبرني عن الله عزّ وجلّ أين هو ؟

فقال أمير المؤمنين عليه السلام: هو هاهنا وهاهنا وفوق وتحت ومحيط بنا ومعنا، وهو قوله: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا۟﴾ (المجادلة: ٧) فالكرسي محيط بالسماوات والأرض وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ الثَّرَى وَإِنْ تَجْهَرْ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى، وذلك قوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْعَظِيمُ﴾ (البقرة: ٢٥٥).

فالذين يحملون العرش هم العلماء الذين حمّلهم الله علمه، وليس يخرج عن هذه الأربعة شيء خلق الله في ملكوته الذي أراه الله أصفياءه وأراه خليله عليه السلام فقال: ﴿ وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلۡمُوقِنِينَ ﴾ (الأنعام: ٧٥)، وكيف يحمل حملة العرش الله وبحياته حييت قلوبهم، وبنوره اهتدوا إلى معرفته؟!» [1].

هذا النصّ الشريف يشتمل على مسائل أساسيّة يستفاد منه بعضها تصريحاً وبعضها تلويحاً، نعرض لها تباعاً.

• قوله عليه السلام في جواب سؤال الجاثليق: **«الله عزّ وجلّ حامل العرش والسماوات والأرض... »**.

الظاهر من سؤال الجاثليق (أنّه تعالى يحمل العرش أم العرش يحمله؟) أنّه أخذ الحمل بمعناه المتعارف عندنا وهو حمل الجسم للجسم، فصحّح له الإمام عليه السلام هذا الفهم بأخذ الحمل بمعناه التحليلي الذي مرجعه إلى قيام شيء بشيء، ومن أوضح مصاديق هذا المعنى هو قيام وجود الأشياء به تعالى قياماً تبعيّاً محضاً لا استقلاليّاً.

---

(١) **الأصول من الكافي**: كتاب التوحيد، باب العرش والكرسيّ، الحديث ١، ج١ ص١٢٩.

والشاهد على ذلك ما ذكره الإمام دليلاً لهذه الحقيقة وهو قول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُمۡسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ أَن تَزُولَاۚ وَلَئِن زَالَتَآ إِنۡ أَمۡسَكَهُمَا مِنۡ أَحَدٖ مِّنۢ بَعۡدِهِۦٓۚ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورٗا﴾ فإنّ الإمساك هو بمعنى الحفظ، لذا قال تعالى: ﴿وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفۡظُهُمَا﴾، والزوال بمعنى الاضمحلال والبطلان. فيكون معنى الآية أنّ الله يحفظ السماوات والأرض لئلاّ تزولا وتضمحلّا، لأنّ الممكن كما يحتاج إلى الواجب حال إيجاده وحدوثه، يحتاج إليه حال بقائه واستمراره، بمعنى أنّ حدوث الشيء وأصل تلبّسه بالوجود بعد العدم غير بقائه وتلبّسه بالوجود بعد الوجود على نحو الاستمرار، فبقاء الشيء بعد حدوثه يحتاج إلى إيجاد بعد إيجاد على نحو الاتّصال والاستمرار.

وقوله: ﴿وَلَئِن زَالَتَآ إِنۡ أَمۡسَكَهُمَا مِنۡ أَحَدٖ مِّنۢ بَعۡدِهِۦٓ﴾ السياق يفيد أنّ المراد بالزوال هنا الإشراف على الزوال، إذ نفس الزوال لا يجتمع معه الإمساك، والمعنى: وأقسم لئن أشرفتا على الزوال لم يمسكهما أحد من بعد الله سبحانه، إذ لا مفيض للوجود غيره تعالى. ويمكن أن يكون المراد بالزوال معناه الحقيقي، والمراد بالإمساك القدرة على الإمساك. وبهذا يتبيّن أنّ «من» الأولى زائدة للتأكيد والمبالغة في الاستغراق، والثانية للابتداء.

وأمّا قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ أي: لا يعاجل بالعقوبة على الغفلة والعصيان وسوء الأدب والجهالة، بل يغفر لمن يشاء. ومعنى ذلك أنّه تعالى أمسكهما وكانتا جديرتين بأن تهدّا هدّاً، لأنّ بعض الذنوب تستحقّ ذلك كما قال تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحْمَٰنُ وَلَدًا * لَّقَدْ جِئْتُمْ شَيْـًٔا إِدًّا * تَكَادُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنشَقُّ ٱلْأَرْضُ وَتَخِرُّ ٱلْجِبَالُ هَدًّا * أَن دَعَوْا۟ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدًا﴾ (مريم: ٨٨ ـ ٩١).

من هنا نجد أنّ الإمام عليه السلام بيّن خطأ هذا الفهم من الحمل فيما أجاب به الجاثليق في مورد آخر حيث قال: «**وليس العرش كما تظنّ كهيئة السرير، ولكنّه شيء محدود مخلوق مدبَّر، وربّك عزّ وجلّ مالكه، لا أنّه عليه ككون الشيء على الشيء**»[1].

• لمّا سمع الجاثليق هذا الجواب من الإمام عليه السلام، وهو أنّ الله تعالى هو حامل العرش والسماوات والأرض... إلخ، توهّم أنّ هذا ينافي قوله تعالى: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ﴾ من جهتين:

الأولى: أنّ حملة العرش هم الملائكة لا هو تعالى.

الثانية: أنّ الملائكة إذا كانوا حملة العرش فقد حملوه سبحانه

---

(١) **توحيد الصدوق**، مصدر سابق: ص٣٠٩ .

أيضاً لأنّه على العرش.

فأجاب عليه السلام عن ذلك ببيان حقيقة العرش وأنّه هو العلم الذي عبّر عنه الإمام أيضاً بالنور كما قال: «**إنّ العرش خلقه الله تبارك وتعالى من أنوار أربعة**». وعليه فلا منافاة بين كون الملائكة هم حملة العرش وبين كونه تعالى هو حامل كلّ شيء.

توضيح ذلك: عرفت أنّ العرش من مراتب علم الله الفعلي، إلاّ أنّ هذا العلم ليس هو العلم الحصولي الذي هو الصورة النفسانية، بل هو نور عظمته وقدرته حضرت لهؤلاء الحملة بإذن الله وشوهدت لهم، فسُمّي ذلك حملاً، وهو مع ذلك محمول له تعالى ولا منافاة، كما أنّ وجود أفعالنا حاضرة عندنا محمولة لنا وهي مع ذلك حاضرة عند الله سبحانه محمولة له تعالى، وهو المالك الذي ملّكنا إيّاها.

فنور العظمة الإلهيّة وقدرته الذي ظهر به جميع الأشياء هو العرش الذي يحيط بما دونه، وهو ملكه تعالى لكلّ شيء دون العرش، وهو تعالى الحامل لهذا النور الموجد له، ثمّ الذين كشف الله لهم عن هذا النور يحملونه بإذن الله، والله سبحانه هو الحامل للحامل والمحمول جميعاً.

فالعرش في قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ وإن شئت قلت:

الاستواء على العرش هو الملك، والعرش في قوله: ﴿وَيَحۡمِلُ عَرۡشَ رَبِّكَ﴾ هو العلم، وهما جميعاً واحد، وهو المقام الذي يظهر به جميع الأشياء ويتمركز فيه إجمال جميع التدابير التفصيليّة الجارية في نظام الوجود، فهو مقام الملك الذي يصدر منه التدابير، ومقام العلم الذي يظهر به الأشياء.

ثمّ بيّن الإمام عليه السلام أنّ العرش الذي هو مقام العلم والنور هو الذي ينشأ منه تدبير نظام السعادة الذي يقع فيه مجتمع المؤمنين وتسير عليه قافلتهم في مسيرهم إلى الله سبحانه، وينشأ منه نظام الشقاء الذي ينبسط على جميع المعاندين أعداء الله الجاهلين بمقام ربّهم، بل المقام الذي ينشأ منه النظام العالمي العامّ الذي يعيش تحته كلّ ذي وجود، ويسير به سائرهم للتقرّب إليه بأعمالهم وسننهم، سواء علموا بما هم فيه من ابتغاء الوسيلة إليه تعالى أو جهلوا.

فتحصّل إلى هنا أنّ المحمول في قوله عليه السلام: «**فكلّ شيء محمول**» ليس المراد منه أن يكون الممكن موضوعاً على الله تعالى ومستعلياً عليه كجسم على جسم، بل المحمول بمعنى المعلول المتعلّق بغيره المتوقّف وجوده على حفظ غيره، وذلك لأنّ الممكن وجود ربطيّ تعلّقيّ لا يعقل تحقّقه بغير مقيم يقيمه، والشيء

المتوقّف على غيره لابدّ من وجود علاقة بينهما، إذ لا يعقل توقّف وجود شيء على شيء بحيث ينتفي أحدهما بانتفاء الآخر مع استقلال كلّ واحد وعدم رابطة بينهما، وتسمّى هذه العلاقة بالإضافة الإشراقيّة.

وقد رتّب النصّ على هذه العلاقة والرابطة بينهما الأمور التالية:

• قوله عليه السلام: «**فبعظمته ونوره أبصر قلوب المؤمنين، وبعظمته ونوره عاداه الجاهلون**».

وهي الرابطة القائمة بين القلوب ـ وهي النفوس الناطقة ـ وبينه تعالى، والنفوس أقرب موجودات العالم المحسوس إليه تعالى، إذ بهذا النور تنوّرت أبصار قلوب المؤمنين بالأسرار والمعارف وحقائق الإيمان حتّى أبصرت الخيرات كلّها.

وكذا الجاهل فإنّما عاداه بنور منه تعالى، لأنّ العداوة لابدّ لها من موضوع تتعلّق به، إذ لا يمكن معاداة اللا شيء والمعدوم، كما أنّه لا يمكن معاداة ما لا يدركه الإنسان، إذن فلابدّ أن أدرك الجاهل شيئاً فعاداه، وإدراكه إنّما هو بالإضافة الإشراقيّة التي بينه وبينه.

• قوله عليه السلام «**وبعظمته ونوره ابتغى من في السماوات**

والأرض من جميع خلائقه إليه الوسيلة بالأعمال المختلفة والأديان المتشتّتة».

أي أنّ كلّ موجود في الأرض والسماء يتحرّك نحوه، وهو تعالى غاية كلّ شيء، ويبتغي كلّ شيء إليه الوسيلة بتلك الإضافة الإشراقيّة التي سمّاها الإمام عليه السلام **«نور عظمته»**. فالعالم يعبده بعلمه وشعوره، والجاهل بتكوّنه ووجوده. وببيان آخر لعلّه هو المراد: إنّ نوره سبحانه لمّا ظهر في عالم الوجود ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ (النور: ٣٥)، طلبه جميع الخلق، لكن بعضهم أخطأ طريق الطلب وتعيين المطلوب، فمنهم من يعبد الصنم لتوهّمه أنّه هناك، ومنهم من يعتقد الدهر لزعمه أنّه الإله المدبّر، فكلّ يعلمون اضطرارهم إلى مدبّر وخالق وحافظ، ويطلبونه ويبتغون إليه الوسيلة، لكنّهم لعماهم يخطئون ويتحيّرون.

• قوله عليه السلام: **«فكلّ شيء محمول يحمله الله بنوره وعظمته وقدرته»**.

أي: فكلّ شيء من المخلوقات ـ صغيراً كان أو كبيراً، خيراً كان أو شرّاً ـ يحمله الله تعالى، وما يحمل به مخلوقه يسمّيه عليه السلام نوراً وقدرة وعظمة. ووجه استعارة النور للوجود، هو أنّ النور

وإن كان موضوعاً عندنا للنور الحسّي الذي به تظهر الأجسام الكثيفة لأبصارنا، فتكون الأشياء ظاهرة به، وهو ظاهر مكشوف لنا بنفس ذاته، فهو الظاهر بذاته المظهر لغيره من المبصرات، فقد عمّم لغير المحسوس فعدّ العقل نوراً يظهر به المعقولات، كلّ ذلك بتحليل معنى النور المبصر إلى الظاهر بذاته المظهر لغيره، تطبيقاً لقاعدة وحدة المفهوم وتعدّد المصداق. وإذا كان وجود الشيء هو الذي يظهر به نفسه لغيره من الأشياء، كان مصداقاً تامّاً للنور.

ثمّ لمّا كانت الأشياء الممكنة الوجود إنّما هي موجودة بإيجاد الله تعالى كان هو المصداق الأتمّ للنور، فهناك وجود ونور يتّصف به الأشياء وهو وجودها ونورها المستعار المأخوذ منه تعالى، ووجود ونور قائم بذاته يوجد ويستنير به كلّ الأشياء. والقدرة هي ذلك أيضاً، إذ به أوجد الموجودات وهو العظمة **«فكلّ شيء محمول يحمله الله بنوره وعظمته وقدرته»**.

• قوله عليه السلام: **«لا يستطيع لنفسه ضرّاً ولا نفعاً ولا موتاً ولا حياةً ولا نشوراً، فكلّ شيء محمول»**.

أي: لا يستطيع شيء من الممكنات لنفسه ضرّاً ولا نفعاً ولا موتاً ولا حياةً ولا نشوراً. ولو كان الممكن موجوداً في نفسه من

غير ارتباط بالواجب، لملك لنفسه نفعاً وترتّب على وجوده خواصّه، وليس قهره واستعلاؤه تعالى على عباده نظير قهر الملوك واستعلائهم، لأنّ الرعيّة لا يحتاجون في أصل وجودهم إلى الملك ويستطيعون لأنفسهم نفعاً وضرّاً في الجملة.

• قوله عليه السلام: «**والله تعالى الممسك لهما أن تزولا**».

إمساك السماوات والأرض تمثيل وتفهيم لكيفيّة تعلّق المعلول بالعلّة وأنّه حاصل حدوثاً وبقاءً ـ كما تقدّم ـ فكما أنّ الشيء الثقيل إذا رفعته عن الأرض وأمسكته بيدك يحتاج في رفعه إليك ويحتاج في بقائه أيضاً إلى إمساكك إيّاه، بحيث لو أطلقته من يدك آناً لسقط، كذلك السماوات والأرض إن لم يمسكهما الله لحظة لزالتا وهما محتاجان حدوثاً وبقاءً.

• قوله عليه السلام: «**والمحيط بهما من شيء**».

تمثيل آخر لتصوّر الرابطة بين الواجب والممكن، وأنّ احتياج الممكن وتعلّقه به إنّما هو إلى ذاته المتعالية لا إلى أمره وعلمه فقط، نظير احتياج الرعيّة في نظم أمور مدينتهم إلى نظر السلطان وتدبيره فقط، والإحاطة استعارة للحضور والقُرب من كلّ شيء بذاته وبنور عظمته، لأنّ المحاط لا يمكنه أن يخرج عن تصرّف المحيط.

• قوله عليه السلام: **«وهو حياة كلّ شيء ونور كلّ شيء»**.

لأنّ حياة كلّ شيء إنّما هي نفحة منه ونور كلّ شيء - أي وجوده - شعاع منبجس من وجوده، وبتعبير آخر: لمّا كانت الحياة والوجود للأشياء بالعرض لا بالذات، صحّ أن يُقال: «هو حياة كلّ شيء ونوره»، لأنّ كلّ ما بالعرض لابدّ وأن ينتهي إلى ما بالذات.

وبهذه الفقرات يظهر معنى كون الممكن محمولاً ومتعلّق الوجود بغيره برابطة تسمّى إضافة إشراقيّة أو الوجود الساري أو نور عظمته كما سمّاه أمير المؤمنين عليه السلام. وليست إحاطته وإضافته اعتباريّة كالإضافات المقوليّة، ولا ملكه نظير مالكيّة الإنسان لأمواله، ولا خلقه نظير الباني للبناء، ولا تدبيره وقدرته نظير قدرة السلاطين بل **«داخل في الأشياء لا كدخول شيء في شيء، وخارج عنها لا خروج شيء عن شيء» «والبينونة بينونة صفة لا بينونة عزلة»**.

• ثمّ قال عليه السلام: **«سبحانه وتعالى عمّا يقولون علوّاً كبيراً»**.

فيه تنزيه له عمّا يصفه الظالمون به من الصفات التي لا تليق بعزّ جنابه، وتنبيه على أنّه وإن بالغ الوصّافون في وصفه بما يليق به فهو أعلى من ذلك علوّاً كبيراً».

قال: «سبحانك ما عرفوك ولا وحّدوك، فمن أجل ذلك وصفوك، سبحانك لو عرفوك لوصفوك بما وصفت به نفسك، سبحانك كيف طاوعتهم أنفسهم أن يشبّهوك بغيرك، اللّهمَّ لا أصفك إلاّ بما وصفت به نفسك، ولا أشبّهك بخلقك، أنت أهلٌ لكلّ خير فلا تجعلني مع القوم الظالمين. ما توهّمتم من شيء فتوهّموا الله غيره»[1].

• قوله عليه السلام: «هو هاهنا وهاهنا وفوق وتحت ومحيط بنا ومعنا».

لّما اعتقد الجاثليق أنّ لله تعالى مكاناً وأنّ مكانه هو العرش، وأجاب عليه السلام بأنّ العرش ليس مكاناً له ولا حاملاً إيّاه، سأل ثانياً بأنّ العرش إذا لم يكن مكاناً له «فأين هو» فقال عليه السلام: «هو هاهنا وهاهنا وفوق وتحت...»، يريد أنّ الله سبحانه لّما كان مقوّماً لوجود كلّ شيء، حافظاً وحاملاً له، لم يكن محلّ من المحال خالياً عنه، ولا هو مختصّ بمكان دون مكان. وعليه فمعنى كونه في مكان أو مع شيء ذي مكان، أنّه تعالى حافظ له وحامل لوجوده ومحيط به محفوظ بحفظه ومحمول ومحاط له. وهذا يؤول إلى علمه الفعلي بالأشياء؛ بمعنى أنّ كلّ شيء حاضر

---

(١) **الأصول من الكافي**، مصدر سابق: باب النهي عن الصفة بما وصف.

عنده تعالى غير محجوب عنه.

• **قوله عليه السلام: «فالكرسيّ محيط بالسماوات والأرض وما بينهما وما تحت الثرى، وإن تجهر بالقول فإنّه يعلم السرّ وأخفى»** إلخ.

لعلّ المراد أنّ الإمام عليه السلام لمّا أشار إلى أنّ العرش هو العلم بالموجودات، أشار هنا بالتفريع للتنبيه على المماثلة إلى أنّ الكرسي أيضاً بمعناه وهو العلم بها دفعاً لتوهّم السائل فيه أيضاً.

وقد سُئل الصادق عليه السلام عن قوله عزّ وجلّ: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ قال: علمه»[1].

وفي اقتباس هذه الآية: ﴿ وَإِن تَجْهَرْ بِٱلْقَوْلِ فَإِنَّهُۥ يَعْلَمُ ٱلسِّرَّ وَأَخْفَى﴾ من السرّ وهو حديث النفس، إشارة إلى أنّ المراد بالكرسي هو العلم المحيط بجميع الأشياء، وأنّ العلم بجليّات الأمور وخفيّاتها على السواء، وذلك قوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾.

فتحصّل أنّ العرش والكرسي هما مقام الإحاطة والتدبير والحفظ، كما أنّهما مقام العلم والحضور بعينه.

---

(١) **توحيد الصدوق**، مصدر سابق: الباب ٥٢، ح١.

النصّ الثاني: عن صفوان بن يحيى قال: سألني أبو قرّة المحدّث أن أدخله على أبي الحسن الرضا عليه السلام. فاستأذنته فأذن لي، فدخل فسأله عن الحلال والحرام ثمّ قال له: أفتقرُّ أنّ الله محمول؟

فقال أبو الحسن عليه السلام: «**كلّ محمول مفعول به مضاف إلى غيره محتاج، والمحمول اسم نقص في اللّفظ، والحامل فاعل وهو في اللفظ مدحة، وكذلك قول القائل: فوق وتحت وأعلى وأسفل، وقد قال الله: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾** (الأعراف: ١٨٠)، **ولم يقل في كتبه أنّه المحمول، بل قال إنّه الحامل في البرّ والبحر والممسك السماوات والأرض أن تزولا، والمحمول ما سوى الله، ولم يسمع أحد آمن بالله وعظمته قطّ قال في دعائه: يا محمول**.

قال أبو قرّة: فإنّه قال: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ﴾ وقال: ﴿ٱلَّذِينَ يَحْمِلُونَ ٱلْعَرْشَ﴾.

فقال أبو الحسن عليه السلام: «**العرش ليس هو الله، والعرش اسم علم وقدرة، وعرش فيه كلّ شيء، ثمّ أضاف الحمل إلى غيره، خلقٍ من خلقه، لأنّه استعبد خلقه بحمل عرشه وهم حملة علمه، وخلقاً يسبّحون حول عرشه وهم يعملون بعلمه،**

وملائكة يكتبون أعمال العباد، واستعبد أهل الأرض بالطواف حول بيته، والله على العرش استوى كما قال.

والعرش ومن يحمله ومَن حول العرش، والله الحامل لهم الحافظ لهم الممسك القائم على كلّ نفس، وفوق كلّ شيء وعلى كلّ شيء. ولا يقال: محمول ولا أسفل قولاً مفرداً لا يوصل بشيء، فيفسد اللّفظ والمعنى»[١].

الظاهر من سياق الاستدلالات التي سيقت في فقرات هذا النصّ أنّ السائل كان قاصراً عن فهم ودرك الدلائل العقليّة على نفي كونه تعالى محمولاً، وبمقتضى قاعدة «أُمرنا أن نكلِّم الناس على قدر عقولهم» احتجّ الإمام عليه السلام بصورة الألفاظ ومدلولاتها الأوّلية، فقال:

- أوّلاً: **«كلّ محمول مفعول به مضاف إلى غيره محتاج»**.

ليس المراد أنّ كلّ ما ورد على صيغة المفعول هو اسم نقص، وإلاّ لانتقض بالموجود والمعبود والمحمود، بل ما دلّ على وقوع تأثير وتغيير من غيره كالمحمول، فإنّه اسم مفعول فعل به فاعل فعله، وكلّ مفعول به فهو مضاف إلى غيره الذي هو فاعله، فيكون محتاجاً إلى غيره.

---

(١) **الأصول من الكافي**: ج ١ ص ١٣٠.

• ثانياً: «**والمحمول اسم نقص في اللفظ والحامل فاعل وهو في اللفظ مدحة**».

أي أنّ لفظ المحمول بحسب ظاهر مفهومه وصريح منطوقه، ليس من الصفات الكماليّة، بخلاف الحامل فإنّه في اللفظ مدحة أي ما يمدح به من الصفات الكماليّة، فلو أطلق لفظ المحمول على الله سبحانه، للزم إطلاق أخسّ طرفي النقيض عليه، وإطلاق أشرف طرفيه على خلقه، وهو ممتنع.

• ثالثاً: «**وكذلك قول القائل: فوق وتحت وأعلى وأسفل**».

قد يكون المعنى ممّا يصحّ نسبته إلى الله تعالى وإطلاقه عليه، لكن يذهب ذهن السامع منه إلى نقص، فلا يجوز إطلاقه لذلك، ومثاله ما ذكر؛ فإنّ الله في جميع الأمكنة، بمعنى أنّ نسبته إلى جميعها نسبة واحدة فوق وتحت وأعلى وأسفل، ولكن لا يجوز إطلاق التحت والأسفل عليه، لأنّه يلازم في ذهن الناس معنى التوهين والنقص.

• رابعاً: «**وقد قال الله: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾ ولم يقل في كتبه أنّه المحمول**».

أي أنّ المحمول ليس من جملة أسماء الله الحسنى التي أُمرنا بدعائه بها، ولا أيضاً مذكور في شيء من كتبه المنزّلة على الناس،

فلا يجوز إطلاقه عليه.

• خامساً: «**بل قال: إنّه الحامل في البرّ والبحر والممسك السماوات والأرض أن تزولا**».

إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ﴾ (الإسراء: ٧٠)، وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُمْسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ أَن تَزُولَا﴾ (فاطر: ٤١)، وليس المراد بالحمل والإمساك المعنى المعروف فينا؛ لتعاليه عنه، بل المراد بهما الحفظ بمجرّد إرادته النافذة والإمساك بمساك قدرته الكاملة.

• سادساً: «**ولم يُسمع أحد آمن بالله وعظمته قطّ قال في دعائه: يا محمول**».

يعني لو جاز إطلاق المحمول عليه تعالى لسمع أو علم أنّ أحداً من المؤمنين العارفين بالله وعظمته قال في دعائه الذي يذكر فيه أسماء الله: «يا محمول»، حيث لم يسمع ذلك منهم قطّ، فدلّ على أنّه ليس من جملة الأسماء الإلهيّة، فلا يجوز إطلاقه عليه لا وصفاً ولا تسمية.

• قال أبو قرّة: فإنّه قال: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ﴾ وقال: ﴿ٱلَّذِينَ يَحْمِلُونَ ٱلْعَرْشَ﴾.

لمّا تمسّك بهاتين الآيتين على سبيل المعارضة لزعمه أنّ فيهما

دلالة على أنّه محمول، أجاب عليه السلام: بأن لا دلالة في الآيتين على ذلك؛ لأنّ الله سبحانه ليس عين العرش، حتّى يكون حامل العرش حاملاً له فيكون الله محمولاً.

فإن قال قائل: إنّ السائل لم يدّع أنّ العرش هو الله، حتّى يجاب بأنّ العرش ليس هو الله، وإنّما كان استدلاله قائماً على أساس أنّ الله مستوٍ على العرش؛ لقوله: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۖ﴾.

ولّما كان الملائكة يحملون العرش لقوله: ﴿ٱلَّذِينَ يَحۡمِلُونَ ٱلۡعَرۡشَ﴾. إذن: فيحملون من عليه، فيكون الله محمولاً لهم.

فالجواب: بأنّ الاستواء على العرش ليس بمعنى الجلوس والاستقرار، ولا المراد بالعرش الذي استوى عليه الرحمن هو صورة الجسم المحدّد للجهات، بل المراد من الاستواء الاستيلاء والاقتدار، والمراد من العرش العلم والقدرة، وقد علمت ـ بناءً على قاعدة وحدة المفهوم وتعدّد المصداق بحسب النشآت والعوالم ـ أنّ العرش اسم له مصاديق في عالَمي الغيب والشهادة، وإليه الإشارة بقوله عليه السلام: «**والعرش اسم علم وقدرة**» وفيه إشارة واضحة للقاعدة التي انطلقنا منها للتعاطي مع مثل هذه المفاهيم ومصاديقها، وأنّ المدار في صدق الاسم اشتمال المصداق على الغرض والغاية، لا جمود اللفظ على صورة واحدة.

• ثمّ قال عليه السلام: «**وعرش فيه كلّ شيء**».

تعبير آخر عن أنّ مقام العرش من مراتب علم الله الفعلي الذي يشتمل على كلّ موجودات عالم الإمكان، وبتعبير النصّ الوارد عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام: «**العرش في وجهٍ هو جملة الخلق**»(١).

وكونه عِلماً لا ينافي كونه قدرة، وكونه حاملاً لا ينافي كونه محمولاً؛ لأنّ العرش يسمّى بحسب كلّ حيثيّة باسم معيّن. فمن حيث اشتماله على صور جميع الأشياء، علم. ومن حيث كونه واسطة لإفاضة صور المعلومات من الله على ما دونه قلم، الذي قال له اكتب. ومن حيث انتقاشه بالعلوم، كتاب ولوح. ومن حيث تدبيره لعالم الإمكان، عرش. ومن حيث استقرار العلم والقدرة والحياة عليه، حامل. ومن حيث إنّ العلماء بالله يحملونه ويعلمون ما فيه، محمول لهم.

• قوله عليه السلام: «**ثمّ أضاف الحمل إلى غيره: خلقٍ من خلقه، لأنّه استعبد خلقه بحمل عرشه وهم حملة علمه، وخلقاً**

---

(١) **بحار الأنوار الجامعة لأخبار الأئمّة الأطهار**، تأليف العلم العلاّمة الحجّة فخر الأُمّة المولى الشيخ محمّد باقر المجلسي مؤسّسة الوفاء، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثالثة المصحّحة، ١٤٠٣ هـ: ج٥٨ ص٢٩ .

يسبّحون حول عرشه وهم يعملون بعلمه، وملائكة يكتبون أعمال عباده».

يعني: أضاف حمل عرشه الذي هو علمه إلى غيره، وذلك الغير خلق من جملة خلقه.

ثمّ أشار عليه السلام إلى طوائف ممّن استعبدهم من خلقه في عالم الملكوت وهم ثلاث:

الأولى: حملة علمه وخزنة معرفته.

الثانية: المسبّحون حول عرشه.

الثالثة: كتبة أعمال عباده.

وتوضيحاً للمسؤوليّات التي أُنيطت بهؤلاء، يمكن الاستعانة بالإنسان وقواه النظرية والعمليّة كمثال من باب «من **عرف نفسه كان لغيره أعرف**».

من الحقائق التي ثبتت في مباحث علم النفس أنّ للإنسان ـ وهو العالم الصغير ـ قوى ثلاث:

أعلاها: العقل النظري، وكماله بالعلم بالله وآياته.

وأوسطها: العقل العملي، وكماله بالعبادة والطهارة والتقرّب إلى الله بالذكر والفكر والشوق والوجد والصلاة والطواف وغيرها من الأعمال النفسيّة والبدنيّة.

وأدناها: القوّة الحيوانية المباشرة للأعمال التي تؤثّر في اكتساب الأخلاق والملكات للنفوس، فيبقى أثرها في النفس كالكتابة في اللّوح.

إذا اتّضح ذلك، فالعالم ـ وهو الإنسان الكبير ـ فيه أصناف ثلاثة من الملائكة:

أعلاهم: وهم الملائكة المقرّبون، ويعبّر عنهم في القرآن تارةً بقوله: ﴿ٱلَّذِينَ يَحۡمِلُونَ ٱلۡعَرۡشَ﴾ (غافر: ٧)، وتارة بقوله: ﴿وَمَنۡ عِندَهُۥ لَا يَسۡتَكۡبِرُونَ﴾ (الأنبياء: ١٩).

وأوسطهم: المعبّر عنهم بقوله: ﴿وَمَنۡ حَوۡلَهُۥ يُسَبِّحُونَ بِحَمۡدِ رَبِّهِمۡ﴾ أي يذكرون الله بمجامع الثناء من صفات الكمال ونعوت الجلال. وقوله: «**وهم يعملون بعلمه**» أي حملة العرش ومن حوله يعملون بمقتضى علمه ولا يخالفونه طرفة عين: ﴿لَّا يَعۡصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمۡ وَيَفۡعَلُونَ مَا يُؤۡمَرُونَ﴾ (التحريم: ٦).

وأدناهم: المعبّر عنهم بقوله تعالى: ﴿كِرَامٗا كَٰتِبِينَ * يَعۡلَمُونَ مَا تَفۡعَلُونَ﴾ (الانفطار: ١١ ـ ١٢)؛ فإنّهم يكتبون أعمال عباده كلّها صغيرة كانت أو كبيرة، خيراً كان أو شرّاً، ليكون شاهداً لهم وعليهم يوم القيامة ﴿يَوۡمَ يَقُومُ ٱلنَّاسُ لِرَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ (المطفّفين: ٦).

• قوله عليه السلام: «**واستعبد أهل الأرض بالطواف حول بيته**».

أي كما استعبد أهل الملكوت بالدوران والطواف حول عرشه موضع معرفة الله وبيته المعمور، كذلك استعبد أهل الأرض بالطواف حول بيته الأرضي (مثال بيته السماوي) ليكون طوافهم وسعيهم حكاية ومثالاً لطواف أهل ملكوت السماوات وسعيهم حول العرش، فإنّ الله سبحانه ما خلق شيئاً في عالم الشهادة إلاّ وله نظير في عالم الغيب، وما خلق الله شيئاً في عالم المعنى والملكوت إلاّ وله صورة في هذا العالم، وله حقيقة في عالم الحقّ وهو غيب الغيوب، إذ العوالم متطابقة متوافقة متحاذية، السافل منها قشر وحكاية العالي، والعالي روح ولبّ السافل، وهكذا إلى حقيقة الحقائق، فكلّ ما في عالم الدُّنيا والشهادة أمثلة وقوالب لما في عالم الغيب والآخرة، وكلّ ما في عالم الغيب على درجاته، مُثُل للحقائق العقليّة والصور المفارقة، وهي مظاهر لأسماء الله الحسنى. وهذا ما سنقف عليه في قوله تعالى: ﴿ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ ﴾ (الحجر: ٢١).

وعلى هذا فالكعبة الشريفة هي مثال حقيقة تحاذيها في النشآت الملكوتيّة، وهذا ما أشارت إليه بعض النصوص .

منها: «روي عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنّه سُئل: لِمَ

سمّيت الكعبة كعبة؟ قال: **لأنّها مربّعة.** فقيل له: ولِمَ صارت مربّعة؟ قال: **لأنّها بحذاء البيت المعمور وهو مربّع.** فقيل له: ولِمَ صار البيت المعمور مربّعاً؟ قال: **لأنّه بحذاء العرش وهو مربّع.** فقيل له: ولِمَ صار العرش مربّعاً؟ قال: **لأنّ الكلمات التي بني عليها الإسلام أربع: سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلاّ الله، والله أكبر».**

ومنها: «أنّ رجلاً قال لعليّ عليه السلام: ما البيت المعمور؟ قال: **بيت في السماء يُقال له الضراح، وهو بحيال مكّة من فوقها، حرمته في السماء كحرمة البيت في الأرض، يصلّي فيه كلّ يوم سبعون ألفاً من الملائكة لا يعودون إليه أبداً»**[١].

والنصوص الروائية في كون البيت المعمور بيتاً في السماء يطوف عليه الملائكة واردة من طرق الفريقين، غير أنّها مختلفة في محلّه، ففي أكثرها أنّه في السماء الرابعة، وفي بعضها أنّه في السماء الأولى وبعضها في السماء السادسة.

وكيفما كان فالظاهر هو أنّ المراد من كون الكعبة بحذاء البيت المعمور أنّها محاذاة معنوية لا حسّية جسمانية؛ لما تقدّم من

---

(١) **البرهان**، تأليف: العلاّمة المحدّث السيّد هاشم البحراني، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الأولى: ١٤١٩هـ: ج٧ ص٣٢٩.

أنّ العرش والكرسي محيطان بالسماوات والأرض، ولا يتحقّق معنى المحاذاة بين المحيط والمحاط إذا كانت الإحاطة جسمانيّة.

• قوله عليه السلام: «**والعرش ومن يحمله ومن حول العرش والله الحامل لهم، الحافظ لهم، الممسك القائم على كلّ نفس...**».

العرش مبتدأ وكذا ما عطف عليه من قوله: «**ومن يحمله ومن حول العرش**» والخبر محذوف تقديره: محمول كلّهم، وإنّما حذف الخبر لدلالة ما بعده عليه؛ وهو قوله: «**والله الحامل لهم**» حمل الفاعل لفعله، وهو أقوى وآكد من حمل القابل لمقبوله، وهو أيضاً الحافظ؛ لقوله: ﴿وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا﴾ ، وهو الممسك لهم ولكلّ شيء؛ لقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُمْسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ أَن تَزُولَا﴾ (فاطر: ٤١) وقوله: ﴿وَيُمْسِكُ ٱلسَّمَآءَ أَن تَقَعَ عَلَى ٱلْأَرْضِ﴾ (الحج: ٦٥)، وقوله: ﴿هُوَ قَآئِمٌ عَلَىٰ كُلِّ نَفْسٍ﴾ (الرعد: ٣٣) بالتدبير لأحوالها والحفظ لأعمالها والرعاية لحركاتها وسكناتها والعلم بقصودها ونيّاتها.

«**وفوق كلّ شيء وعلى كلّ شيء**» فوقيّة عقليّة لا حسّية، وعلوّاً على الإطلاق لا إضافيّاً، وذلك أنّ أعلى مراتب الكمال مرتبة العلّية، ولمّا كان ـ تعالى شأنه ـ مبدأ كلّ شيء حسّيّ وعقليّ وعلّته التي لا يتصوّر النقصان فيها بوجه، لا جرم كانت مرتبته

أعلى المراتب العليّة مطلقاً، وله الفوقيّة المطلقة في الوجود العاري عن الإضافة إلى شيء دون شيء، وعن إمكان أن يكون فوقه ما هو أعلى منه أو في مرتبته ما يساويه، فهو المتفرّد بالفوقيّة المطلقة والعلوّ المطلق لا يلحقه غيرهما فيهما.

ثمّ إنّ الحمل والحفظ والإمساك والإقامة والفوقيّة والعلوّ كلّها في حقّه تعالى شيء واحد، وهو الإيجاد والقيوميّة، لكن باعتبارات مختلفة، أي كما أنّ صفاته الحقيقيّة كلّها ذات واحدة هي ذاته، لكنّه يسمّى بأسماء مختلفة بحسب اعتبارات مختلفة، كذلك حال صفاته الإضافيّة ترجع إلى إضافة واحدة وهي القيوميّة ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُ﴾ (البقرة: ٢٥٥). فهي التي تصحّح جميع الإضافات اللائقة كالخالقيّة والرازقيّة والرحمانيّة والرحيميّة والغفاريّة والقهّارية والجود والكرم واللّطف والإحسان وغيرها؛ إذ لو كانت إضافته للأشياء متخالفة الحيثيّات الوجوديّة، لأدّى اختلافها إلى اختلاف حيثيّات في ذاته، وهو محال.

• قوله عليه السلام: **«ولا يقال: محمول ولا أسفل قولاً مفرداً لا يوصل بشيء، فيفسد اللفظ والمعنى»**.

وإذا ثبت أنّه تعالى حامل لكلّ شيء وحافظه، فلا يجوز أن

يقال إنّه محمول. وإذا ثبت أنّه فوق كلّ شيء وعلى كلّ شيء، فلا يجوز أن يقال إنّه أسفل قولاً مفرداً لا يوصل بشيء، أي لا يوصل ذلك القول بشيء يكون قرينة صارفة له عن المعنى المعروف إلى معنى صحيح له تعالى. فقوله عليه السلام: «لا يوصل» صفة مبيّنة لقوله «قولاً مفرداً».

«**فيفسد اللفظ والمعنى**» أمّا فساد اللفظ فلأنّ هذا اللفظ اسم نقص، وهو بريء عن النقائص كلّها، وأمّا فساد المعنى فلأنّ معنى هذا اللفظ المجرّد عن القرينة يوجب مفعوليّته وتأثّره عن الغير وافتقاره إليه، وكون الشيء أعلى منه، وكلّ ذلك فاسد محال في حقّ الغني العالي على الإطلاق.

فإن قلت: هل يجوز ذلك القول عند القرينة كما يشعر به التقييد المذكور؟

قلت: لا؛ لبقاء الفساد اللّفظي بحاله. ففيه سوء أدب مع عدم ورود الإذن به، ولا يمكن تصحيحه من خلال ما ذكره بعضهم من جواز إطلاق الشيء عليه حيث يقال: شيء لا كالأشياء، فلِمَ لا يصحّ أن يقال: محمول لا كغيره، لأنّ لفظ المحمول فيه نقص لفظيّ لا يليق بجناب الحقّ بغضّ النظر عن الفساد المعنوي، بخلاف لفظ الشيء، مضافاً إلى ورود الإذن به

مطلقاً فكيف مقيّداً، فالقياس مع الفارق.

فإن قلت: إذا لم يجز ذلك القول عند القرينة أيضاً، فلِمَ قيّد عليه السلام عدم جوازه بالإفراد؟ وما فائدة هذا القيد؟

قلنا: فائدته هي التنبيه على تحقّق الفساد فيه من وجهين، والردّ على السائل وإبطال مذهبه، فإنّه ذهب إلى جواز إطلاق المحمول عليه سبحانه مطلقاً، كما هو ظاهر كلامه، لا الإشارة إلى جوازه عند القرينة.

(٧)

العرش والأنوار الأربعة

تكرّر ذكر الأنوار الأربعة في النصوص الروائية كما في هذا النصّ.

• قال عليه السلام: «إنّ العرش خلقه الله تبارك وتعالى من أنوار أربعة: نور أحمر منه احمرّت الحمرة، ونور أخضر منه اخضرّت الخضرة، ونور أصفر منه اصفرّت الصفرة، ونور أبيض منه ابيضّ البياض».

• وكذلك ما ورد عن الإمام الرضا عليه السلام حيث قال: «إنّ نور الله منه أخضر ومنه أحمر ومنه غير ذلك»[١].

• وعن عليّ بن الحسين عليهما السلام قال: «إنّ الله عزّ وجلّ خلق العرش من أنوار مختلفة، فمن ذلك النور نور أخضر اخضرّت منه الخضرة، ونور أصفر اصفرّت منه الصفرة، ونور أحمر احمرّت منه الحمرة، ونور أبيض وهو نور الأنوار ومنه ضوء النهار»[٢].

---

(١) **الأصول من الكافي**، مصدر سابق، باب النهي عن الصفة: ح٤.

(٢) **توحيد الصدوق**، مصدر سابق: ص٣١٨.

• وعن الشعبي قال: قال رسول الله ﷺ: «**العرش من ياقوتة حمراء**».

• عن حمّاد قال: «**خلق الله العرش من زمرّدة خضراء، وخلق له أربع قوائم من ياقوتة حمراء**»[١].

فما هو المراد من هذه الحقيقة؟

ذكر الأعلام في توجيه ذلك وجوهاً:

الأوّل: أنّها كناية عن تفاوت مراتب تلك الأنوار بحسب القُرب والبُعد من نور الأنوار، فالأبيض هو الأقرب، والأخضر هو الأبعد، فكأنّه ممتزج بضرب من الظلمة، والأحمر هو المتوسّط بينهما. ثمّ ما بين كلّ اثنين ألوان أخرى كألوان الصبح والشفق المختلفة في الألوان لقربها وبُعدها من نور الشمس. وهذه الأنوار واقعة في طريق الذاهب إلى الله بقدمي الصدق والعرفان، لابدّ من مروره عليها حتّى يصل إليه تعالى، فربما يتمثّل لبعض السلاّك في كسوة الأمثلة الحسّية وربما لا يتمثّل.

الثاني: أنّها كناية عن صفاته المقدّسة، فالأخضر قدرته على إيجاد الممكنات وإفاضة الأرواح التي هي عيون الحياة ومنابع

---

(١) ينظر **بحار الأنوار**: كتاب السماء والعالم، باب العرش والكرسي وحملتهما، ج٥٨ ص١ ـ ٣٩.

الخضرة، والأحمر غضبه وقهره على الجميع بالإعدام والتعذيب، والأبيض رحمته ولطفه على عباده كما قال تعالى: ﴿ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱبْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِى رَحْمَةِ ٱللَّهِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾ (آل عمران: ١٠٧).

والملازمة العرفيّة بين الخضرة والحياة ناشئة من عادة الإنسان حيث رأى النبات أخضر وكلّ أرض كثر فيها الخضرة كثر فيها الحياة. وأمّا الملازمة بين الحمرة والغضب، فلأنّ الغضب يؤدّي إلى الجرح والقتل وإراقة الدماء. والملازمة بين البياض والرحمة للصفاء من الكدورة.

وكلّ ذلك حاصل في ذهن الإنسان بتكرار المشاهدات والأنوار المعنوية الفايضة على الموجودات إذا تجلّى على روح الإنسان تصوّر بصورة تناسب ما في ذهنه، فالاتّصاف بالخضرة والحمرة شيء يحصل بعد وروده في ذهن الإنسان، لا أنّ النور في ذاته أحمر أو أخضر أو أبيض.

وبهذا يفترق هذا الوجه عن سابقه، لأنّ الأوّل يقوم على أساس صرف الألوان إلى النور في ذاته، لا باعتبار ذهن الإنسان، ولعلّ هذا هو المستفاد من كلام الإمام عليه السلام، فإنّ الظاهر منه أنّ النور بذاته أخضر أو أحمر. ومثل الوجه الثاني أن يرى الإنسان نوراً واحداً تارةً أخضر وتارةً أحمر من وراء زجاج ملوّن، ومثل

الوجه الثاني أن يكون النور نفسه بألوان مختلفة.

نعم، الوجه الأوّل يبتني على قاعدة وحدة المفهوم وتعدّد المصاديق بحسب اختلاف العوالم والنشآت الوجوديّة، كما أنّ الجسم في عالم المادّة جسم، وفي عالم البرزخ جسم، وفي العوالم بعده أيضاً جسم لا ينفكّ عنه ماهيّته وإن تغيّر بوجه بمقتضى كلّ عالم من العوالم. كذلك الخضرة والحمرة وغيرهما من الأنوار المعنوية، أمرٌ حقيقي إذا تمثّل للعارف ظهر بلون ذاته، والماهيّات جميعها في عالم العقول تحفظ ذاتها وحقيقتها.

الثالث: وبيانه يتوقّف على تمهيد مقدّمة: وهي أنّ لكلّ شيء مثالاً في عالم الرؤيا والمكاشفة، وتظهر تلك الصور والأمثال على النفوس مختلفة باختلاف مراتبها في النقص والكمال فبعضها أقرب إلى ذي الصورة وبعضها أبعد، وشأن المعبّر أن ينتقل منها إلى ذواتها.

فإذا عرفت هذا فالنور الأصفر عبارة عن العبادة ونورها ـ كما هو المجرّب في الرؤيا ـ فإنّه كثيراً ما يرى الرائي الصفرة في المقام فتيسرّ له بعد ذلك عبادة يفرح بها، وكما هو المعاين في جباه المتهجّدين؛ وقد ورد في الخبر في شأنهم أنّه ألبسهم الله من نوره لمّا خلَوا به. والنور الأبيض هو العلم، لأنّه المنشأ للظهور، وقد

جرّب في المقام أيضاً. والنور الأحمر: المحبّة، كما هو المشاهد في وجوه المحبّين عند طغيان المحبّة، وقد جُرّب في الأحلام أيضاً. والنور الأخضر المعرفة كما تشهد به الرؤيا.

وإنّما عبّروا عن تلك المعاني ـ على تقدير كونها مرادة ـ بهذه التعبيرات لقصور أفهامنا عن محض الحقيقة، كما تعرض على النفوس الناقصة من الرؤيا هذه الصور، ولأنّا في منام طويل من الغفلة عن الحقائق كما قال عليه السلام: «**الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا**».

تفاوت درجات الأنوار الملكوتيّة

• عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: «**الشمس جزء من سبعين جزءاً من نور الكرسي، والكرسي جزء من سبعين جزءاً من نور العرش، والعرش جزء من سبعين جزءاً من نور الحجاب، والحجاب جزء من سبعين جزءاً من نور الستر**»[1].

فهم هذا النصّ يستلزم بيان مقدّمتين:

الأولى: أنّ الكرسي والعرش والحجاب والستر كلّها من آلات الملوك، استعيرت للتعبير عن عظمة الله تعالى، لأنّ الملوك

---

(١) **الأصول من الكافي**، مصدر سابق: ج١ ص٩٨ .

لهم عرش يجلسون عليه ولهم كرسيّ أيضاً، والكرسي أصغر من العرش غالباً، ويختار العرش لمجلس أهمّ وأعظم، والكرسي لمجلس أدون، والستر والحجاب على باب دار أو بيت فيه الملك وعرشه، وعليه رجل من مقرّبي الملك ومعتمديه يسمّى الحاجب، ولعلّ لبعض الملوك حجّاباً عدّة على دور متكثّرة لا يجوز من يريد حضرة الملك من تلك الحجب إلاّ بإذن الحجّاب واحداً بعد واحد، ويرفع الستور له ستراً بعد ستر، والستر أقرب إلى الحضرة.

الثانية: أنّ الأنوار سواء كانت حسّية أو خياليّة أو نفسيّة أو عقليّة أو إلهيّة كلّها من سنخ واحد بسيط لا تفاوت بينها إلاّ بالشدّة والضعف، لأنّ حقيقة النور ـ كما عرفت ـ ليست إلاّ نفس الظهور، أي الظاهر بذاته المظهر لغيره، ولا شيء أظهر من النور، فلا كاشف لذاته إلاّ هو، فحقيقته ترجع إلى حقيقة الوجود، فلا تمايز بين أفراده إلاّ بالكمال والنقص والشدّة والضعف، ولا يمكن الاطّلاع على هويّة شيء من أفراده إلاّ بالمشاهدة الحضوريّة.

إذا اتّضح هذا فاعلم أنّ ما وراء النور الشمسي الذي هو غاية الأنوار الحسّية في عالم الكون، أنواراً أخرى باطنية ملكوتيّة

خارجة عن إدراك البصر وإحساس البصر، وتلك الأنوار بعضها فوق بعض في الصفاء والنوريّة، وكلّ ما كان من تلك الأنوار أشدّ ظهوراً وأقوى وجوداً ونوريّة في حدّ ذاته، فهو أبطن وأخفى عن الإدراك، لذا كان علم العرش أغيب من علم الكرسي مع أنّهما في الغيب مقرونان. ونسبة كلّ طبقة إلى ما فوقها في شدّة النوريّة وكمالها، كنسبة هذا النور الشمسي إلى ما هو أقرب منها من هذا العالم.

في ضوء ذلك فليس المراد من الحجاب والستر المعنى الحقيقي المعروف الواقع بيننا وبين ما هو محجوب ومستور عن أبصارنا، إذ ليس هناك حجاب وستر بهذا المعنى، لأنّ الله تعالى منزّه عن الجسم والمكان والحجاب والستر، بل المراد بهما ـ أعني الحجاب والستر ـ مقامان من مقامات تجلّيات نور عظمته تعالى، والثاني ـ وهو فوق الأوّل ـ لم يصل إليه نور بصائر أحد إلاّ من شاء الله تعالى، فأراه بقدر ما أحبّ، وأمّا مشاهدة نور عظمته على وجه الكمال فلا يقدر عليها إلاّ هو. والأوّل هو المانع من انكشاف نور العظمة على الخلق على وجه الكمال، وإلاّ لانهدموا واحترقوا.

وقد تجلّى نور العظمة من ذلك الحجاب على الجبل فجعله

دكّاً وخرّ موسى صعقاً. والظاهر أنّ هذا الحجاب هو الذي كان بين نبيّنا صلى الله عليه وآله وبين الله في المعراج، وقد كان قاب قوسين أو أدنى، كما روي عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: «**كان بينهما حجاب يتلألأ فينظر مثل سمّ الأبرة إلى ما شاء الله من نور العظمة**».

• قوله عليه السلام: «**وهو الملكوت الذي أراه أصفياءه وأراه خليله فقال: ﴿ وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلۡمُوقِنِينَ ﴾** (الأنعام: ٧٥).

ضمير «هو» راجع إلى الأربعة ـ أي الأنوار الأربعة ـ وهو مبتدأ وتذكيره من جهة الخبر، يعني أنّ هذه الأمور هي ملكوت الأشياء التي أراها الله أصفياءه وأولياءه، فإنّ السالكين إلى الله تعالى بقدمي العبودية واليقين لابدّ لهم من المرور على هذه الأنوار الملكوتيّة، فإنّ لله تعالى حجباً من نور، لكن جوامعها منحصرة في هذه الأربعة.

وكما أنّ للطبيعة مراتب بعضها ألطف من بعض، فليست طبيعة الأرض كطبيعة الماء ولا الهواء كالنار ولا طبيعة الجماد كطبيعة النبات ولا النبات كالحيوان، وعلى هذا القياس تفاوت أنوار النفس والعقل والروح، كذلك الأنوار الملكوتيّة لكلّ منها مراتب متفاوتة في اللطافة والنوريّة.

والمراد بالرؤية هنا هي المشاهدة الحضورية التي تساوق الوصول لا العلم الحصولي المفهومي، وعلى هذا فقوله عليه السلام «وأراه خليله» أي فلم يزل إبراهيم عليه السلام يصل إلى نور بعد نور، أو يتخايل إليه في ما يلقاه أنّه وصل، ثمّ كان يكشف له أنّ وراءه أمر، فيترقّى إليه حتّى وصل إلى الحجاب الأقرب الذي لا وصول بعده. فهذه الأنوار هي التي أراها الله تعالى إبراهيم عليه السلام حتّى وصل إلى المبدأ الأعلى والغاية القصوى والمنزل الأسنى وذلك قوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلۡمُوقِنِينَ﴾.

• قوله عليه السلام: **«وكيف يحمل حملةُ العرش اللهَ، وبحياته حييت قلوبهم، وبنوره اهتدوا إلى معرفته»**.

لّما ذكر عليه السلام أوّلاً أنّه سبحانه حامل كلّ شيء وحافظه وحياة كلّ شيء ونوره، وأفاد أنّ العرش خلقه الله من أنوار أربعة، وذكر في وصفها ما ذكر، ثمّ نفى عنه تعالى الأين والمكان، وكذا أوّل سعة الكرسي بإحاطة علمه تعالى بالجزئيات علماً تفصيليّاً، ثمّ رجع إلى بيان حملة العرش وأنّهم ـ بالحقيقة ـ هم العلماء الذين حمّلهم علمه، كرَّ راجعاً إلى دفع توهّم المشبّهة وزعمهم أنّ الله مستقرّ على العرش وأنّه محمول حمله الملائكة، ومنشأ توهّمهم ـ

كما تقدّم ـ في كونه محمولاً قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ (الأعراف: ٥٤)، وقوله: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ﴾ (الحاقّة: ١٧)، قالوا: إذا كان الحقّ مستوياً على العرش كان محمولاً عليه، وكان العرش محمولاً على الأملاك، ومحمول المحمول على الشيء يكون محمولاً على ذلك الشيء.

والجواب: إنّه تعالى موجد كلّ شيء ومفيض حياته، فكيف يحمله حملة العرش؟ فإنّ كلّ مكانيّ محمول على شيء، يحتاج في فعله وإيجاده إلى ذلك الشيء، فإنّ الإيجاد فرع الوجود، ولهذا ثبت في العلوم الحِكمية أنّ تأثير القوى الجسمانية بمشاركة المادّة الوضعيّة، فلو كان تعالى محمولاً على حملة العرش لم يكن خالقاً موجداً لها، واللازم باطل فكذا الملزوم.

أمّا بطلان اللازم، فلما ثبت من توحيد الخالقيّة ونفي الشريك عنه، فهو خالق كلّ شيء. وأمّا بيان الملازمة، فلأنّه لو أوجدها على ذلك التقدير يجب أن يكون حين إيجاده إيّاها محمولاً على حملة أيضاً، فإن كانت تلك الحملة هي هذه بعينها، فيلزم توقّف الشيء على نفسه، وإن كانت غيرها ننقل الكلام إلى ذلك الغير فيلزم التسلسل أو الدور، والتوالي بأسرها باطلة فكذا المقدّم، وهو كونه موجداً لها على التقدير المذكور. فيكون المقدّم ـ

وهو كونه تعالى محمولاً ـ محالاً، وهذا هو المطلوب.

وقوله: «**بحياته حييت قلوبهم وبنوره اهتدوا إلى معرفته**» إشارة إلى تنزيهه تعالى عن جميع أنحاء كونه محمولاً، سواء كانت الحملة أجساماً أو قلوباً أو عقولاً، فالأوّل كما يحمل الجدران السقف أو الفرس الراكب أو السرير الجالس أو الجسم البياض، والثاني فكحمل النفس الأخلاق والعلوم، يقال: أولئك حملة العلم أي نفوسهم، وأمّا حمل العقول فكحفظها وخزانتها للمعقولات.

(٨)

نتيجتان أساسيّتان

نخلص في نهاية هذه الرحلة لبحث حقيقة العرش والكرسي إلى نتيجتين أساسيّتين:

الأولى: الآيات والروايات تدلّ بظاهرها على أنّ العرش والكرسي من الحقائق الغيبيّة والأمور الخارجيّة، ولم يوضعا في الكلام لمجرّد تتميم المثل كما هو الحال في أمثال كثيرة مضروبة في القرآن كقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشۡكَوٰةٖ فِيهَا مِصۡبَاحٌۖ﴾ (النور: ٣٥) فيكون العرش والكرسي والقلم واللّوح ونحوها مثل ذلك.

الثانية: إنّ العرش والكرسي مرتبطان بعوالم الملكوت، عوالم غيب السماوات والأرض وباطنهما. فللسماوات والأرض ظاهر هو عالم الشهادة، ولهما باطن وغيب هو الذي عبّر عنه القرآن الكريم بملكوت السماوات والأرض تارةً: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ (الأنعام: ٧٥)، وأخرى غيب السماوات والأرض: ﴿أَلَمۡ أَقُل لَّكُمۡ إِنِّيٓ أَعۡلَمُ غَيۡبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ (البقرة: ٣٣)، والعرش والكرسي هما من عوالم الغيب

والملكوت، وليسا من عوالم الملك والشهادة.

تأسيساً على ما تقدّم:

• اتّضح عدم صحّة نظرية من أسرف في رفع الظواهر في الخطابات القرآنية ـ التي يخاطب بها الناس كافّة ـ عن معانيها العرفيّة، كالقبر والبعث والصراط والميزان والحساب، فضلاً عن العرش والكرسي واللّوح والكتاب والقلم ونحوها، حيث زعموا أنّ ذلك محض استعمال كنائيّ. ولعلّ هذا ما اختاره بعض المعاصرين ممّن تأثّروا بنظريات حديثة نشأت في الفكر الأوروبي وتسلّلت إلى واقع فكر المسلمين تحت عنوان «الهرمينيوطيقا».

وذلك لمّا تبيّن أنّ مثل قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ وإن كان جارياً مجرى الكناية بحسب اللفظ، لكن هذا لا ينافي أن تكون هناك حقيقة تعتمد عليها هذه العناية اللفظيّة. وإلاّ يلزم ـ من هذا المنهج ـ تفريغ النصّ الديني من دلالته على حقائق واقعيّة ومصاديق خارجيّة وراء هذه الألفاظ، وتحوّله إلى إطار لفظيّ فارغ تمتلئ دلالته من الإيماءات والكنايات والمواضعات الاعتباريّة.

والحاصل أنّ ما ذكره أصحاب هذا الاتّجاه من قولهم: لا عرش ولا كرسيّ ولا استواء، بل المراد مجرّد تصوير العظمة

والكبرياء الإلهي وبيان القدرة والسلطنة والعزّة والإحاطة والتدبير، لا يمكن قبوله والبناء عليه، لأنّ هذه كلّها كنايات ومجازات بعيدة لا يصار إليها إلاّ على أساس نقل صريح عن النبيّ صلى الله عليه وآله وأئمّة أهل البيت عليهم السلام.

• واتّضح أيضاً عدم صحّة نظرية من غالى في سدّ باب العقل والتأويل، معتذرين عن ذلك بأنّ المنع إنّما كان رعايةً لصلاح الخلق لئلاّ يقعوا في الرخص عند فتح باب التأويل والخروج عن الضبط؛ لذا قال الغزالي: لا بأس بهذا الزجر ويشهد له سيرة السلف.

وذلك لأنّ ما فهمه الظاهريّون من أوائل المفهومات، هي قوالب الحقائق، ومن هنا جاء عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام عن أبيه عن جدّه صلى الله عليه وآله، أنّه قال: «**في العرش تمثال ما خلق الله من البر والبحر**» قال: «**وهذا تأويل قوله:** ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ﴾ (الحجر: ٢١)».[1]

وليس ما حصل للراسخين في العلم من أسرار القرآن وأغواره مناقضاً لظاهر التفسير، بل هو استكمال له ووصول إلى لبابه من قشره وإلى روحه من قالبه.

---

(١) **بحار الأنوار**، مصدر سابق: ج٥٨ ص٣٤ .

• وكذلك اتّضح عدم صحّة الاتّجاه الذي اعتمد في تفسيره للعرش والكرسي على نظرية الأفلاك التسعة، فالعرش عند أصحاب هذا الاتّجاه مثلاً هو الفلك التاسع المحيط بالعالم الجسماني، الراسم بحركته اليوميّة للزمان، وفي جوفه مماسّاً به الكرسي وهو الفلك الثامن الذي فيه الثوابت، وفي جوفه الأفلاك السبعة الكلّية التي هي أفلاك السيارات السبع: زحل والمشتري والمرّيخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر، بالترتيب بعضها ببعض.

وهذه هي التي يفرضها علم الهيئة بصيغته البطليموسيّة لتنظيم الحركات العلويّة الظاهرة للحسّ، طبّقوا عليها ما يذكره القرآن من السماوات السبع والكرسي والعرش، فما وجدوا من أحكامها المذكورة في الهيئة والطبيعيّات لا يخالف الظواهر قبلوه، وما وجدوه يخالف الظواهر الموجودة في الكتاب ردّوه.

ومن الواضح أنّ فرضيات الهيئة القديمة تتعارض مع ظواهر القرآن والحديث، لأنّها أثبتت أنّ العرش خُلق من أنوار أربعة، وأنّ له حملة، وله أربع قوائم، وهو الملكوت الذي أراه أصفياءه، وفيه تمثال ما خلق الله في البرّ والبحر، وفيه خزائن جميع الأشياء، وهو الباب الباطن من العلم، وفيه علم الكيف والكون

والعود والبدء.

وأمّا السماء فقد أوضحت الآيات والروايات أنّ الله سيطوي السماء كطيّ السجلّ للكتب، وأنّ في السماء سكنة من الملائكة، ليس فيها موضع إهاب إلاّ وفيه ملك راكع أو ساجد، يلجونه وينزلون منه ويصعدون إليه، وأنّ للسماء أبواباً، وأنّ الجنّة فيها عند سدرة المنتهى التي ينتهي إليها أعمال العباد، إلى غير ذلك ممّا ينافي بظاهره ما افترضه علماء الهيئة والطبيعيّات.

هذا مضافاً إلى أنّ مثل هذه الفرضيات لم تصمد أمام الإنجازات العلميّة التي حقّقتها الإنسانيّة خلال القرون الأخيرة. ومع ذلك كلّه يبدو أنّ ثمَّة من لا يزال غير متحرّر كليّاً بعدُ من تأثيرات الأفلاك البطليموسيّة.

والنتيجة المستخلصة أنّ النصوص الروائية كثيرة متفرّقة في مواضع متعدّدة، وهي تؤيّد ما مرّ من تفسيره بالعلم، وما له ظهور في الجسميّة منها مفسّرة بما تقدّم. وأمّا كون العرش جسماً في هيئة السرير موضوعاً على السماء السابعة، فممّا لا يدلّ عليه حديث يعبأ به، بل من النصوص ما يكذّبه كما تقدّم.

(٩)

حملة العرش

من الحقائق التي أثبتتها الآيات والنصوص الروائيّة أنّ للعرش حملة:

• قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ﴾ (المؤمن: ٧).

• وقال: ﴿وَالْمَلَكُ عَلَىٰ أَرْجَائِهَا وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾ (الحاقّة: ١٧)

إلاّ أنّه وقع الكلام في: مَن هم حملة العرش؟ وما هو عددهم؟

لم تبيّن الآيات بشكل واضح وصريح من هم حَمَلَة العرش، وأنّهم من الملائكة أم من غيرهم؟ إلاّ أنّه يمكن أن يستشعر من عطف قوله تعالى: ﴿وَمَنْ حَوْلَهُ﴾ على ﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ﴾، وقد قال في الحافّين حول العرش أنّهم من الملائكة كما في قوله: ﴿وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِّينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ﴾ (الزمر: ٧٥) أنّ حملة العرش

أيضاً من الملائكة. ولعلّه أيضاً يفيده قوله تعالى: ﴿وَٱلْمَلَكُ عَلَىٰٓ أَرْجَآئِهَآ وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ﴾ (الحاقّة: ١٧). وهذا ما ذكره جملة من المفسّرين كالرازي والآلوسي والطباطبائي وابن عاشور التونسي وغيرهم.

ولعلّ في بعض النصوص الروائية ما يؤيّد ذلك:

• عن سلمان الفارسي في حديث طويل يذكر فيه قدوم الجاثليق مع مائة من النصارى بعد قبض رسول الله صلى الله عليه وآله وبعد أن أرشد إلى أمير المؤمنين عليه السلام، فسأله عن مسائل فأجابه، وكان فيما سأله «أن قال: أخبرني عن ربّك أيحمِل أو يُحمَل؟

فقال عليّ عليه السلام: **إنّ ربّنا جلّ جلاله يحمِل ولا يُحمَل.**

قال النصراني: فكيف ذاك؟ ونحن نجد في الإنجيل ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ﴾؟

فقال عليّ عليه السلام: **إنّ الملائكة تحمل العرش، وليس العرش كما تظنّ كهيئة السرير، ولكنّه شيء محدود مخلوق مدبّر، وربّك عزّ وجلّ مالكه، لا أنّه عليه ككون الشيء على الشيء، وأمر الملائكة بحمله، فهم يحملون العرش بما أقدرهم عليه.**

قال النصراني: صدقت رحمك الله»[1].

---

(١) **توحيد الصدوق**، مصدر سابق: ص٣٠٩.

والحديث طويل أخذنا منه موضع الحاجة.

• وعن ابن عبّاس «أنّ رسول الله ﷺ خرج على أصحابه فقال: **ما جمعكم؟** قالوا: اجتمعنا نذكر ربّنا ونتفكّر في عظمته، فقال: **لن تدركوا التفكّر في عظمته، ألا أخبركم ببعض عظمة ربّكم؟** قيل: بلى يارسول الله، قال: **إنّ ملكاً من حملة العرش يُقال له إسرافيل، زاوية من زوايا العرش على كاهله. قد مرقت قدماه في الأرض السابعة السفلى، ومرق رأسه من السماء السابعة في مثله من خليقة ربّكم تعالى**»[1].

وبعض هذه النصوص الواردة من طرق الفريقين أشارت إلى الصور التي يتمثّل بها هؤلاء الأملاك في الملكوت الأعلى.

• في تفسير عليّ بن إبراهيم عن الأصبغ بن نباتة «أنّ عليّاً عليه‌السلام سُئل عن قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ (البقرة: ٢٥٥) فقال: **السماوات والأرض وما فيهما من مخلوق في جوف الكرسي، وله أربعة أملاك يحملونه بإذن الله. فأمّا مَلك منهم في صورة الآدميين، وهي أكرم الصور على الله، وهو يدعو الله ويتضرّع إليه ويطلب الشفاعة والرزق لبني آدم. والمَلك الثاني في صورة الثور وهو سيّد البهائم، يطلب إلى الله**

---

(١) **الدرّ المنثور**، مصدر سابق: ج٧ ص٢٧٦ .

ويتضرّع إليه، ويطلب الشفاعة والرزق للبهائم، والملك الثالث في صورة النسر وهو سيّد الطير، وهو يطلب إلى الله ويتضرّع إليه، ويطلب الشفاعة والرزق لجميع الطير، والملك الرابع في صورة الأسد وهو سيّد السباع، وهو يرغب إلى الله ويتضرّع إليه ويطلب الشفاعة والرزق لجميع السباع»[١].

لم يرد عنهم عليهم السلام أنّ للكرسي حملة إلاّ في هذه الرواية، بل النصوص إنّما تثبت الحملة للعرش وفقاً لكتاب الله. ويمكن تصحيح الخبر بأنّ الكرسي ـ كما تقدّم بيانه ـ يتّحد مع العرش بوجه، اتّحاد ظاهر الشيء بباطنه، وبذلك يصحّ عدّ حملة أحدهما حملة للآخر.

• وفي الخصال عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: «إنّ حملة العرش ثمانية: أحدهم: على صورة ابن آدم يسترزق الله لولد آدم.

والثاني: على صورة الديك يسترزق الله للطير.

والثالث: على صورة الأسد يسترزق الله للسباع.

والرابع: على صورة الثور يسترزق الله للبهائم.

ونكس الثور رأسه منذ عبد بنو إسرائيل العجل»[٢].

---

(١) **بحار الأنوار**، مصدر سابق: ج٥٨ ص٢١.

(٢) **الخصال** للشيخ الجليل الأقدم الصدوق، صحّحه وعلّق عليه: علي أكبر الغفّاري، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم: ص٤٠٧.

• وأخرج أبو الشيخ مكحول قال: قال رسول الله ﷺ: «**إنّ في حملة العرش أربعة أملاك: ملك على صورة سيّد الصور وهو ابن آدم، وملك على صورة سيّد السباع وهو الأسد، وملك على صورة سيّد الأنعام وهو الثور، فما زال غضبان منذ يوم العجل إلى ساعتي هذه، وملك على صورة سيّد الطير وهو النسر**»[1].

بعد أن ثبت أنّ الكرسي والعرش من عالم الغيب والملكوت، إذن بمقتضى قانون السنخيّة بين الحامل والمحمول، فهؤلاء الحملة أيضاً هم من عالم الغيب لا عالم الشهادة والحسّ، وما ذكرت لهم من الصور، فإنّما هي من التمثّلات التي أشير إليها في قوله تعالى: ﴿فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ (مريم: ١٧)؛ أي إنّها وإن كانت موجودات منزّهة عن المادّة الجسمانيّة إلاّ أنّها قادرة على التمثّل والتشكّل بأشكال مختلفة. وهذا هو الذي ينطبق على التمثّل لغة، فإنّ معنى تمثّل شيء لشيء في صورة كذا هو تصوّره عنده بصورته وهو هو، لا صيرورة الشيء شيئاً آخر، فتمثّل الملك على صورة البشر أو غيره هو ظهوره لمن يشاهده في صورة الإنسان مثلاً، لا صيرورة الملك إنساناً.

وإلاّ لو لم نلتزم بذلك لما أمكن تفسير هذه النصوص والجمع

---

(١) **الدرّ المنثور**، مصدر سابق: ج٧ ص٢٧٥ .

بينها. مضافاً إلى أنّ الملائكة ليسوا أجساماً مادّية كأجسامنا وإن كانت لهم القدرة على التمثّل في صورة الأجسام.

سؤال وجواب

قد يُقال: إنّ هناك بعض النصوص الروائيّة بيّنت أنّ حملة العرش من البشر.

• عن محمّد بن الفضيل عن أبي حمزة عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: «**حملة العرش ـ والعرش: العلم ـ ثمانية، أربعة منّا وأربعة ممّن شاء الله**»[1].

• عن محمّد بن مسلم قال: «سمعت أبا جعفر الباقر عليه السلام يقول في قول الله عزّ وجلّ: ﴿ٱلَّذِينَ يَحۡمِلُونَ ٱلۡعَرۡشَ وَمَنۡ حَوۡلَهُۥ﴾ (المؤمن: ٧)، قال: **يعني محمّداً وعليّاً والحسن والحسين ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى صلوات الله عليهم أجمعين**».

فما هو وجه الجمع بينها وبين ما تقدّم؟

ذكرت في كلمات الأعلام وجوه للتوفيق بين ما يستشعر من الآيات أنّ حملة العرش هم الملائكة ـ كما استفدناه من بعض النصوص المتقدّمة أيضاً ـ وبين هذه الطائفة من الأخبار التي تبيّن

---

(١) **الأصول من الكافي**، مصدر سابق: ج١ ص١٣٢.

شيئاً آخر:

الوجه الأوّل: أنّ اختلاف الحوامل إنّما هو لاختلاف صفات العرش وأوضاعه في القرآن، كما تقدّم في حديث سابق عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام حيث قال: «**إنّ للعرش صفات كثيرة مختلفة، له في كلّ سبب وضع في القرآن صفة على حدة**».

ولعلّ هذا هو مراد شيخنا الصدوق عندما قال: «اعتقادنا في العرش أنّه جملة جميع الخلق، والعرش في وجه آخر هو العلم. وأمّا العرش الذي هو جملة جميع الخلق فحملته ثمانية من الملائكة.... وأمّا العرش الذي هو العلم، فحملته أربعة من الأوّلين وأربعة من الآخرين. فأمّا الأربعة من الأوّلين: فنوح وإبراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام، وأمّا الأربعة من الآخرين: فمحمّد وعليّ والحسن والحسين صلوات الله عليهم. هكذا روي بالأسانيد الصحيحة عن الأئمّة عليهم السلام في العرش وحملته».

وإنّما صار هؤلاء حملة العرش الذي هو العلم، لأنّ الأنبياء الذين كانوا قبل نبيّنا صلى الله عليه وآله على شرائع الأربعة من الأوّلين، ومن قبل هؤلاء الأربعة صارت العلوم إليهم. وكذلك صار العلم بعد محمّد صلى الله عليه وآله وعليّ والحسن والحسين إلى من بعد الحسين من الأئمّة عليهم السلام .

الوجه الثاني: أنّ هذه الوجودات المقدّسة من الأربعة المتقدّمين والأربعة المتأخّرين، هم مظاهر العقول المجرّدة ـ وهم الملائكة المقرّبون على حدّ تعبير النصوص ـ في عالمنا هذا. صحّ أن ينسب الحمل إلى المظهر كما هو للظاهر؛ لاتّحاد حكم المظهر والظاهر وبالعكس، لذا نقول للمصحف: هذا كلام الله تعالى، وللصورة المنقوشة: هذا أبي.

الوجه الثالث: بناءً على تفسير العرش بالعلم، لا ضير أن يعدّ الأنبياء السابقون من أُولي العزم والخاتم ووصيّه والحسن والحسين صلوات الله عليهم أجمعين حملة للعرش، ثمّ يعدّ عدّة من الملائكة المقرّبين حملة له أيضاً، وذلك من خلال أن تكون طبقة واسطة في إفاضة العلوم على من دونها من الطبقات.

والنصوص الروائية تبيّن هذه الحقيقة بنحو جليّ، حيث أثبتت أنّ مَن أخذ العلم من الله أوّلاً وبلا واسطة هم النبيّ صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام، ثمّ بتوسّطهم أُفيض العلم على غيرهم.

• عن داود الرقي قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾ (هود: ٧)، فقال: ما يقولون؟ قلت: يقولون إنّ العرش كان على الماء والربّ فوقه. فقال: كذبوا، من زعم هذا فقد صيّر الله محمولاً ووصفه بصفة

المخلوق ولزمه أنّ الشيء الذي يحمله أقوى منه. قلت: بيِّن لي ذلك جُعلت فداك؟ فقال:

«إنّ الله حمّل دينه وعلمه الماء قبل أن يكون أرض أو سماء أو جنّ أو إنس أو شمس أو قمر، فلمّا أراد الله أن يخلق الخلق نثرهم بين يديه فقال لهم: مَن ربّكم؟ فأوّل من نطق رسول الله صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليه السلام والأئمّة صلوات الله عليهم، فقالوا: أنت ربّنا، فحمّلهم العلم والدِّين، ثمّ قال للملائكة: هؤلاء حملة ديني وعلمي وأُمنائي في خلقي...»[١].

• عن الإمام عليّ بن موسى الرضا عليه السلام عن آبائه عليهم السلام، عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ما خلق خلقاً أفضل منّي ولا أكرم عليه منّي».

قال عليّ عليه السلام: فقلت: يارسول الله فأنت أفضل أم جبرئيل؟

فقال: يا عليّ إنّ الله تبارك وتعالى فضّل أنبياءه المرسلين على ملائكته المقرّبين، وفضّلني على جميع النبيّين والمرسلين، والفضل بعدي لك يا عليّ وللأئمّة من بعدك، وإنّ الملائكة لخدّامنا وخدّام محبّينا. يا عليّ الذين يحملون العرش ومن حوله يسبّحون بحمد ربّهم ويستغفرون للذين آمنوا بربّهم وبولايتنا.

---

(١) الأصول من الكافي، مصدر سابق: ج١ ص١٣٢ .

يا عليّ وكيف لا نكون أفضل من الملائكة وقد سبقناهم إلى التوحيد ومعرفة ربّنا عزّ وجلّ وتسبيحه وتقديسه وتهليله، لأنّ أوّل من خلق الله أرواحنا فأنطقَنا بتوحيده وتمجيده.

ثمّ خلق الملائكة فلمّا شاهدوا أرواحنا نوراً واحداً استعظموا أمورنا، فسبّحنا لتعلَم الملائكة أنّا خلق مخلوقون، وأنّه منزّه عن صفاتنا، فسبّحت الملائكة لتسبيحنا ونزّهته عن صفاتنا، فلمّا شاهدوا عظم شأننا هلّلنا لتعلَم الملائكة أن لا إله إلاّ الله وأنّا عبيد ولسنا بآلهة يجب أن نُعبد معه أو دونه، فلمّا شاهدوا كبَر محلّنا كبّرنا الله لتعلَم الملائكة أنّ الله أكبر من أن يُنال وأنّه عظيم المحلّ، فلمّا شاهدوا ما جعله الله لنا من العزّة والقوّة، قلنا: لا حول ولا قوّة إلاّ بالله العليّ العظيم، لتعلَم الملائكة أن لا حول ولا قوّة إلاّ بالله، فقالت الملائكة: لا حول ولا قوّة إلاّ بالله»[1].

والرواية طويلة وفيها معانٍ كثيرة، لكن ما ينبغي الالتفات إليه أنّ الذي يشير إليه هذا النصّ مرتبط بعالم الملكوت وعالم الغيب، لا بعالم الملك والشهادة الذي له بحثٌ آخر.

---

(١) نوادر الأخبار فيما يتعلّق بأصول الدين، المحدّث الكبير المولى محسن بن مرتضى الفيض الكاشاني، تحقيق: مهدي الأنصاري القمّي: ص١٣٠.

الفهرس

بحوث عقائدية

الطبعة الاولى

1431هـ - 2010 م

دار جواد الأئمة (ع) للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - لبنان - حارة حريك - شارع دكاش - بناية شحرور

ت: 73 73 13 / 03 - 12 29 69 70 00961

بحوث عقائدية

(٢)

مراتب العلم الإلهي

وكيفية وقوع البداء فيه

آية الله العلاّمة

السيد كمال الحيدري

دار جواد الأئمة

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

﴿ وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ ﴾

(الحجر: ٢١)

(١)

مراتب العلم الإلهي

من الحقائق التي توفّر عليها القرآن الكريم واستفاض الحديث فيها عن النبيّ وأهل بيته عليهم السلام: أنّ العلم الإلهي بالأشياء في مقام الفعل له مراتب متعدّدة:

الفوارق بين العلم الذاتي والفعلي

يمكن الإشارة على نحو الإجمال إلى عدد من الفوارق بين العلم الذاتي بالأشياء قبل الإيجاد، والعلم الفعلي بالأشياء مع الإيجاد وبعد الإيجاد، من خلال ما يلي:

أوّلاً: يعدّ العلم الذاتي عين الذات المقدّسة، بينما يكون العلم الفعلي عين الفعل، وهو غير الله سبحانه.

ثانياً: إنّ العلم الذاتي بالأشياء لا متناهٍ لأنّه عين الذات، والذات غير متناهية، بخلاف العلم الفعلي فإنّه عين الفعل، والفعل متناهٍ، فهو متناهٍ أيضاً.

ثالثاً: يوصف العلم الذاتي قبل الإيجاد بأنّه ثابت بسيط لا يتغيّر، تنطبق عليه جميع ما للذّات من صفات لأنّه عينها، بعكس

العلم الفعلي الذي هو علم متغيّر حادث تنطبق عليه جميع أحكام الفعل.

رابعاً: للعلم الذاتي مرتبة واحدة وهي مرتبة الذات ـ إن صحّ التعبير عن الذات بأنّها مرتبة ـ لأنّه عين الذات، أمّا العلم الفعلي فهو عين الفعل، فإذا ثبت بالدليل العقلي أو النقلي تعدّد مراتب الفعل الإلهي، وأنّ للمخلوقات الإلهيّة مراتب طوليّة وعرْضية ـ متعدّدة، فسيثبت أنّ لهذا العلم مراتب أيضاً، وهذا ما سنقف عليه في لاحق الأبحاث.

شواهد قرآنية

أشار القرآن الكريم لهذين النحوين من العلم الإلهي بالأشياء، وإن لم يرد التمييز بينهما من خلال هذا الاصطلاح ـ أي الذاتي والفعلي ـ.

أمّا العلم الذاتي: فمن الآيات التي دلّت عليه:

- قوله تعالى: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٣١).
- وقوله: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٩).
- وقوله: ﴿وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَىْءٍ عِلْمًا﴾ (الأعراف: ٨٩).
- وقوله: ﴿أَلَمْ يَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَىٰهُمْ وَأَنَّ ٱللَّهَ عَلَّٰمُ ٱلْغُيُوبِ﴾ (التوبة: ٧٨).

وأمّا العلم الفعلي، فمن الآيات الدالّة عليه:

• قوله سبحانه: ﴿ ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا ﴾ (الكهف: ١٢).

والمراد بالعلم العلم الفعلي، وهو ظهور الشيء وحضوره بوجوده الخاصّ عند الله، ولعلّه إليه يرجع قول بعضهم: إنّ المعنى ليظهر معلومنا على ما علمناه، بمعنى أنّ الله سبحانه عَلمه بالمعنى الذاتي كذلك، وقد كان ذلك علماً في مقام الذات، والآن أراد له أن يكون علماً ومعلوماً في مقام العين. بتعبير آخر: كان علم الله بالأزل بنحو يريد أن يرى ذلك العلم ومعلومه في الواقع العيني، عبر الانتقال من عالم العلم الإلهي في مقام الذات إلى عالم العين الخارجي، وبذلك سوف يكون هذا الواقع الخارجي هو معلوم ذلك العلم الذي هو عين الذات.

عن أبي بصير قال: «سمعت أبا عبدالله الصادق عليه السلام يقول: **لم يزل الله عزّ وجلّ ربّنا والعلم ذاته ولا معلوم، والسمع ذاته ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مبصر، والقدرة ذاته ولا مقدور، فلمّا أحدث الأشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم**»[1].

---

(١) الأصول من الكافي، أبو جعفر محمّد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، الطبعة الرابعة ١٤٠١هـ: ج١ ص١٠٧.

• قوله سبحانه: ﴿وَلَهُۥ مَا سَكَنَ فِي ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ﴾ (الأنعام: ١٣)؛ تبيّن الآية أنّ الله سبحانه إذا كان هو الخالق للّيل والنهار وما سكن فيهما، المتفرّد بإيجادها، فله ما سكن في الليل والنهار، وهو المالك الحقّ لجميع الليل والنهار وسكّانهما وما يستعقب وجودها من الحوادث والأفعال والأقوال، وله النظام الجاري فيها على عجيب سعته، فهو السميع لأقوالنا من أصوات وإشارات، والعليم بأعمالنا وأفعالنا بما لها من صفتي الحسن والقُبح، والعدل والظلم والإحسان والإساءة، وما تكتسبه النفوس من سعادة وشقاء. وكيف يمكنه الجهل بذلك، وقد نشأ الجميع في ملكه بإذنه؟

وهذا معناه أنّ قوله: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ﴾ بمنزلة النتيجة لقوله: ﴿وَلَهُۥ مَا سَكَنَ فِي ٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ﴾ والسمع والعلم وإن كانا من صفاته الذاتية التي هي عين الذات المتعالية من غير أن يتوقّف على أمر غيرها، لكن من العلم وكذا السمع والبصر ما هو صفة فعليّة خارجة عن الذات، وهي التي يتوقّف ثبوتها على تحقّق متعلّق غير الذات، كالخلق والرزق والإحياء والإماتة، المتوقّفة على وجود مخلوق ومرزوق وحيّ وميّت.

والأشياء لمّا كانت بأنفسها وأعيانها مملوكة محاطة له تعالى،

فهي إن كانت أصواتاً، سمع ومسموعة له تعالى. وإن كانت أنواراً وألواناً ، بصر ومبصرة له تعالى. والجميع كائنة ما كانت، علم ومعلومة له تعالى.

وهذا النوع من العلم، من صفاته الفعليّة التي تتحقّق عند تحقّق الفعل منه تعالى لا قبل ذلك، ولا يلزم من ثبوتها بعدما لم تكن، تغيّرٌ في ذاته تعالى وتقدّس، لأنّها لا تعدو مقام الفعل، ولا تدخل في عالم الذات. فالآية في استنتاجها العلم من الملك تريد إثبات العلم الفعلي.

• قوله تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَـٰهِدِينَ مِنكُمْ وَٱلصَّـٰبِرِينَ وَنَبْلُوَا۟ أَخْبَارَكُمْ﴾ (محمّد: ٣١)، الآية بصدد بيان علّة كتابة القتال على المؤمنين، وهو الاختبار الإلهي ليمتاز به المجاهدون في سبيل الله الصابرون على مشاقّ التكاليف الإلهيّة.

وقوله: ﴿وَنَبْلُوَا۟ أَخْبَارَكُمْ﴾ كأنّ المراد بالأخبار الأعمال من حيث إنّها تصدر عن العاملين، فيكون إخباراً لهم يخبر بها عنهم، واختبار الأعمال يمتاز به صالحها من طالحها، كما أنّ اختبار النفوس يمتاز به النفوس الصالحة الخيّرة، والمراد من العلم الحاصل له تعالى من امتحان عباده، هو ظهور حال العباد بذلك. وبتعبير أدقّ هو علم فعليّ له تعالى خارج عن الذات.

• قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ (آل عمران: ١٤٠) المراد به ظهور إيمان المؤمنين بعد بطونه وخفائه، فإنّ علمه تعالى بالحوادث والأشياء في الخارج عين وجودها فيه، فإنّ الأشياء معلومة له تعالى بنفس وجودها لا بصورة مأخوذة منها كما هو الحال في علومنا وإدراكاتنا، ولازم ذلك أن تكون إرادته تعالى العلم بشيء هي إرادة تحقّقه وظهوره، وحيث قال: ﴿وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ فأخذ وجودهم محقّقاً، أفاد ذلك إرادة ظهور إيمانهم، وإذا كان ذلك على سنّة الأسباب والمسبّبات لم يكن بدٌّ من وقوع أمور توجب ظهور إيمان المؤمن بعد خفائه.

• وقوله تعالى: ﴿ ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾ (الأنفال: ٦٦) وجه دلالة الآية على العلم الفعلي أنّها تتحدّث عن علم حادث لم يكن ثمّ كان، من الواضح أنّ مثل هذا العلم لا يمكن أن يكون ذاتيّاً لأنّه حادث، والعلم الذاتي عين الذات قديم بقدمها.

• وكذلك قوله: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ جَـٰهَدُوا۟ مِنكُمْ وَيَعْلَمَ ٱلصَّـٰبِرِينَ ﴾ (آل عمران: ١٤٢).

• وكذلك قوله: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَيَبْلُوَنَّكُمُ ٱللَّهُ بِشَىْءٍ مِّنَ

ٱلصَّيْدِ تَنَالُهُۥٓ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ لِيَعْلَمَ ٱللَّهُ مَن يَخَافُهُۥ بِٱلْغَيْبِ فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (المائدة: ٩٤)، لا يبعد أن يكون قوله: «ليبلونّكم الله» «ليعلم» كذا كناية عن أنّه سيقدّر كذا ليتميّز منكم من يخاف الله بالغيب عمّن لا يخافه، لأنّ الله سبحانه لا يجوز عليه الجهل حتّى يرفعه بالعلم. ويمكن أن يكون المراد معنىً آخر للعلم، وهو العلم الفعلي في قبال العلم الذاتي.

• وكذلك قوله: ﴿وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥ وَرُسُلَهُۥ بِٱلْغَيْبِ إِنَّ ٱللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ (الحديد: ٢٥).

والحاصل: أنّ هناك حاجة ماسّة للتمييز بين هذين النحوين من العلم، عندما نريد الوقوف على معارف القرآن، لأنّ الخلط بينهما قد يُفضي إلى التباسات خطيرة في المعرفة التوحيديّة، من قبيل توهّم الجهل على الله سبحانه، أو افتراض الحدوث والتبدّل والتغيّر في ذاته المتعالية.

معنى أنّ العلم الفعلي عين الفعل

كما يوصف فعل الله بأنّه مخلوق له سبحانه، كذلك يوصف بأنّه معلوم، وهذا هو العلم الفعلي ـ كما عرفت ـ. بتعبير آخر: كما أنّ الفعل الإلهي هو خلقه فكذلك هو علمه. عند هذه النقطة تبرز ملاحظة مهمّة تفيد أنّ هذا العلم ليس في مقام الذات بل

هو خارج عنها.

يمكن تقريب هذه الحقيقة إلى الأذهان من خلال مثال: لو تصوّر الإنسان واختلق صورة خياليّة في ذهنه، كأن يصوّر إنساناً له رأسان وأربعة أيد وعشرة أرجل مثلاً، أو تصوّر فرساً مجنّحاً ـ كما تبدو في بعض اللّوحات الفنّية أحياناً ـ فإنّ هذه الصورة الخياليّة التي لا واقع لها، تعدّ من أفعال النفس ومخلوقاتها، وكما أنّها مخلوقة من قبل الإنسان فهي معلومة له أيضاً.

خلق الإنسان هذه الصورة بنفسه فهي فعله، وفي الوقت ذاته هي علمه، ومعنى أنّ هذه الصورة علم الإنسان هو أنّها ليست معلومة له من خلال صورة منها، بل هي بنفسها تؤلّف علم الإنسان، فهي معلومة له بذاتها دون واسطة. فمثلاً عندما يتعاطى الإنسان مع الكتاب الذي بين يديه الآن من خلال صورة ذهنيّة، فالكتاب حاضر عند القارئ لكنّه حاضر بوجوده الذهني، فهناك إذن شيء يتوسّط بين الإنسان والواقع الخارجي ـ أي الكتاب ـ يطلق عليه الصورة الذهنية.

لكن أثَمّ شيء يتوسّط بين الصورة الذهنية وبين الإنسان، أم هذه الصورة الذهنيّة حاضرة بنفسها ومعلومة بذاتها عنده؟ لا ريب أنّها حاضرة بنفسها دون واسطة، ومن ثمّ فإنّ هذه الصورة

الذهنية هي فعل الإنسان وهي علم الإنسان أيضاً، ومعلومة لديه بنفسها لا بواسطة صورة أخرى.

إذا اتّضح ذلك فإنّ هذا النحو من العلم الإلهي يقوم على أساس هذه الحقيقة، وينتج أنّ هذه الأشياء الموجودة في الخارج كما أنّها أفعال الله ومخلوقاته، فهي أيضاً علمه سبحانه، لكن في مقام الفعل لا في مقام الذات.

(٢)

القرآن وتعدّد مراتب الفعل الإلهي

هناك عدد من الآيات القرآنية تحدّثت عن هذه الحقيقة، إلاّ أنّنا سنقف عند قوله تعالى: ﴿ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ ﴾ (الحجر: ٢١) وهذه الآية تعدّ من غرر الآيات القرآنية، لاشتمالها على قواعد أساسيّة في الفعل الإلهي تؤدّي إلى غيرها من المعارف القرآنية.

ويمكن التوفّر على ذلك من خلال النقاط التالية:

الأولى: أنّها عامّة ليست مختصّة بشيء دون آخر

فظاهر قوله: ﴿ وَإِن مِّن شَيْءٍ ﴾ يفيد العموم بسبب وقوعه في سياق النفي مع تأكيده بـ«من»، فيشمل كلّ ما يصدق عليه أنّه شيء، من دون أن يخرج منه إلاّ ما يخرجه نفس السياق، وهو ما تدلّ عليه لفظة «نا» و «عند» و«خزائن». وما عدا ذلك ممّا يُرى ولا يُرى مشمول للعامّ.

الثانية: أنّ الخزائن متعدّدة

قال تعالى: ﴿إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ﴾ فذكر الخزائن بصيغة

الجمع، وأقلّ الجمع اثنان وهو الجمع المنطقي، أمّا الجمع غير المنطقي فهو ثلاث فما فوق. وهذا يفيد أنّه ما من شيء في عالمنا إلاّ ويعبّر عن مرتبة في الوجود، له فوقها خزائن، فستكون مراتب الشيء ثلاث على أقلّ تقدير، هي مرتبة هذا العالم، ومرتبتان في تلك الخزائن. كما يمكن أن تتنزّل إلى مرتبتين هما مرتبة الوجود الظاهري، والمرتبة التي عبّر عنها القرآن بـ«خزائن»؛ هذا على تقدير أن تكون الخزائن جميعاً في مرتبة واحدة.

وأهمّ خصوصيّة في هذه الخزائن أنّه جُعِل القدر متأخّراً عنها ملازماً للشيء عند نزوله منها ﴿وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾، فالشيء وهو في هذه الخزائن وإن لم يكن مقدّراً بهذا القدر الذي يلازم نزوله منها، لكن مع ذلك ذكرت الخزائن بصيغة الجمع، ومن الواضح أنّ العدد لا يلحق إلاّ الشيء المحدود، وهذا معناه أنّ هذه الخزائن لو لم تكن محدودة متميّزة بعضها من بعض لكانت واحدة لا كثيرة.

من هنا يتبيّن أنّ هذه الخزائن بعضها فوق بعض، وكلّ ما هو عالٍ منها غير محدود بحدّ ما هو دانٍ، غير مقدّر بقدره الذي يلازمه عند نزوله، ومجموعها غير محدود بالحدّ الذي يلحق

الشيء وهو في هذه النشأة.

ولا يبعد أن يكون التعبير بالتنزيل الدالّ على نوع من التدريج في قوله: ﴿وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ﴾ إشارة إلى كونه يطوي في نزوله مرحلة بعد مرحلة، وكلّما ورد في مرحلة طرأه من القدر أمرٌ جديد لم يكن قبل حتّى إذا وقع في الأخيرة أحاط به القدر من كلّ جانب، كما ستأتي الإشارة إليه.

الثالثة: أنّ هذه الخزائن ثابتة لا متغيّرة

تنصّ الآية أنّ هذه الخزائن مضافة إلى الله سبحانه ﴿وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ﴾ وعند العودة إلى القرآن نجده يميّز بين «ما عندكم» وبين «ما عند الله» ويعطي حكمين مختلفين للموجودات والأشياء التي تدخل في دائرة كلّ منهما؛ يقول تعالى: ﴿مَا عِندَكُمْ يَنفَدُ وَمَا عِندَ ٱللَّهِ بَاقٍ﴾ (النحل: ٩٦) حيث بيّنت أنّ ما عندنا قائم على أساس التبدّل والتحوّل، محكوم لقانون الحركة والتغيّر والزوال، بخلاف ما عند الله فإنّه باقٍ لا يزول ولا يفنى. وهذه قاعدة كلّية غير منقوضة بأيّ استثناء، وتحتها جزئيّات كثيرة من المعارف القرآنية.

فإذا ضممنا ذلك إلى قوله في الآية مورد البحث ﴿إِلَّا عِندَنَا﴾ أنتج أنّ تلك الخزائن أمور ثابتة غير زائلة ولا متغيّرة

لأنّها عند الله ﴿وَمَا عِندَ ٱللَّهِ بَاقٍ﴾ فإذن هي فوق عالمنا المشهود، لأنّ الأشياء في هذه النشأة المادّية وفي عالمنا المحسوس متغيّرة فانية لا تتّسم بالثبات والبقاء.

الرابعة: ما هو المراد من التنزّل في الآية؟

بيّنت الآية أنّ الأشياء ـ كلّ الأشياء ـ نازلة من الخزائن ﴿وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ فما معنى الإنزال والتنزيل أو النزول، خصوصاً وأنّ القرآن يستخدم هذا التعبير في مواضع متعدّدة؛ قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَـٰهُ فِى لَيْلَةٍ مُّبَـٰرَكَةٍ﴾ (الدخان: ٣)، ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَـٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ﴾ (القدر: ١)، ﴿وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ﴾ (الحديد: ٢٥). فهل معنى ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَـٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ﴾ ـ مثلاً ـ أنّ القرآن الكريم كان في مكان عالٍ، وأنّ الله تعالى أنزله نزولاً مكانيّاً، كما لو كان عندنا شيء ذو قيمة في مكان عالٍ ثمّ ننزّله مكانيّاً إلى مكان آخر؟ وهل يعني ﴿وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ﴾ أنّ هذا الحديد الذي بيد الإنسان كان في مكان عال مثلاً ثمّ أنزله الله من هناك؟ كذلك قوله: ﴿وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْأَنْعَـٰمِ ثَمَـٰنِيَةَ أَزْوَٰجٍ﴾ (الزمر: ٦)، وقوله في إدريس عليه السلام: ﴿وَرَفَعْنَـٰهُ مَكَانًا عَلِيًّا﴾ (مريم: ٥٧) أيعني أنّ الله سبحانه رفعه من حيث الارتفاع المكاني أم المقصود شيء آخر؟

وفي الآية مورد البحث ﴿وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ﴾ فإنّ النزول يستدعي علوّاً وسفلاً ورفعة وخفضة وسماءً وأرضاً، فهل النزول فيها هو أن ينزل زيد مثلاً ـ وهو شيء من الأشياء ـ من مكان عالٍ إلى آخر سافل؟ من الواضح أنّ الأمر ليس كذلك؛ بشهادة العيان.

إذن كيف نفهم هذه الحقيقة القرآنيّة؟

لكي يتّضح الجواب عن هذا السؤال لابدّ من التمييز بين نحوين من النزول استعملهما القرآن، وكثيراً ما يقع الخلط بينهما، ويفضي إلى التباسات كبيرة، وهما:

الأوّل: النزول على نحو التجافي

ينظر إلى العلوّ والسفل تارةً على نحو مكانيّ. فهذا الكتاب يوجد في مكان عالٍ الآن، عندما يأخذه أحدهم ويضعه في مكان دانٍ، يُقال فيه إنّه كان عالياً وصار الآن في السفل، كذلك الحال في ترتيب وضع اليدين إحداهما فوق الأخرى، حيث تصير إحداهما فوق نسبةً إلى الأخرى التي تصير في السفل.

من خصائص العلوّ والسفل المكاني أنّ الشيء فيه يكون بنحو التجافي، بمعنى إذا كان الشيء في الأعلى فهو غير موجود في الأسفل وكذا بالعكس، على هذا جرت الآية في قوله تعالى: ﴿تَتَجَافَىٰ جُنُوبُهُمْ عَنِ ٱلْمَضَاجِعِ﴾ (السجدة: ١٦) فعندما ينهض

هؤلاء لا تبقى جنوبهم في المضجع بل تتجافى عنه وتتباعد.

هذا النحو من العلوّ والسفل هو الذي يطلق عليه الإنزال والنزول على نحو التجافي، بحيث إذا كان الشيء في موضع، لا يكون ـ في الوقت ذاته ـ في الموضع الآخر.

الثاني: النزول على نحو التجلّي

ثَمّ نحو آخر من الإنزال والتنزيل يطلِق عليه القرآن الكريم «التجلّي» كما في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ﴾. أهمّ خصوصيّة في هذا النحو من التنزيل: أنّ الشيء إذا تنزّل لا يفقد وجوده في العلوّ ولا يفقد مرتبته الحضوريّة فيه، بعكس ما تقدّم في التنزّل على نحو التجافي.

يمكن تقريب الحالة بمثال من النشاط العلمي للإنسان، فإذا ما كانت عند الإنسان فكرة في ذهنه، ثمّ عمد إلى كتابتها على الورق، فإنّ هذه الفكرة تنزّلت من مرتبة وجودها في عقل الإنسان وصارت مكتوبة على الورق، والعقل مرتبة من الوجود، والورق مرتبة أخرى منه، وبتعبير آخر: فإنّ الوجود الذهني شيء والوجود الكتبي شيءٌ آخر، لكن الفكرة عندما تنزّلت من مرتبة إلى أخرى لم يفقد الإنسان علمه بها، بل هي ما تزال تحافظ على وجودها قبل النزول، غاية ما هناك أنّها ظهرت في مرتبة

أخرى من مراتب الوجود دون أن تفقد مرتبتها السابقة.

طبيعي أنّ للفكرة في مرتبتها الوجوديّة الجديدة أحكامها الخاصّة بها، فإنّ الفكرة وهي في الذهن موجود مجرّد غير قابل للنقل والسرقة مثلاً، لكنّها وهي على الورق تنطبق عليها أحكام المادّة، فهي قابلة للانتقال والسرقة وما إلى ذلك. فالفكرة هي هي، وهي غيرها. هي هي لأنّ المضمون واحد، فما هو موجود في الذهن وما هو على الورق شيء واحد، بيدَ أنّهما يختلفان في المرتبة الوجوديّة، فللفكرة في الذهن درجة وجوديّة مجرّدة عن المادّة، أمّا على الورق فهي في درجة وجوديّة أخرى.

وهذا معنى قولهم إنّه تعالى يسمّي ظهور الأشياء في الكون بعدما لم تكن: إنزالاً لها من خزائنه التي هي عنده. وهو الذي يفسّر ما تقدّم في بيان حقيقة العلم الفعلي وهو ظهور معلوم الحقّ سبحانه على ما علمه. ولازمه أنّ علم الله سبحانه الذاتي لا يتحوّل ويتنزّل ليكون علماً فعليّاً عينيّاً في الخارج، لأنّه لو كان كذلك لفقد مرتبته.

هذا كلّه عن قوس النزول حيث يكون الابتداء من الله والنزول إلى عالمنا.

كذلك الأمر في قوس الصعود من هذا العالم إلى العوالم

الأخرى؛ يقول سبحانه: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ (فاطر: ١٠) فليس معناه أنّ الإنسان إذا صعد مرتبة وجوديّة فَقَدَ مرتبته السابقة، كلاّ هذا صعود على نحو التجلّي، كما أنّ ذاك تنزّل على نحو التجلّي أيضاً.

والحاصل أنّ التنزّل في الآية الكريمة مورد البحث، ليس هو التنزّل على نحو التجافي، بل هو على نحو التجلّي، وفيه أنّ الشيء لا يفقد مرتبته العالية بحضوره في مرتبة وجوديّة أخرى، وإلاّ لو كان على نحو التجافي، للزم نقصان الخزائن الإلهيّة ونفادها كلّما نزل منها شيء، ولازمه التغيير والتحوّل والزيادة والنقصان فيها، وقد تقدّم أنّها ثابتة غير زائلة ولا متغيّرة.

الخامسة: أنّ لكلّ شيء قدره الخاصّ به

قرنت الآية النزول بالقدر ﴿وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ وهو قرن لازم غير جائز الانفكاك؛ لمكان الحصر، والباء إمّا للسببيّة أو الآلة أو المصاحبة، والمآل واحد. فكينونة زيد مثلاً وظهوره بالوجود إنّما هو بما له من القدر المعلوم، فوجوده محدود لا محالة، كيف وهو تعالى يقول: ﴿إِنَّهُۥ بِكُلِّ شَىْءٍ مُّحِيطٌۢ﴾ (فصلت: ٥٤)؟ ولو لم يكن محدوداً لم يكن محاطاً له تعالى، فمن المحال أن يحاط بما لا حدّ له ولا نهاية!

وهذا القدر هو الذي بسببه يتعيّن الشيء ويتميّز من غيره، ففي زيد مثلاً شيء به يتميّز من عمرو وغيره من أفراد الإنسانيّة ويتميّز من الفرس والبقر والأرض والسماء، ويجوز لنا به أن نقول: ليس هو بعمرو ولا هو فرس وبقر وأرض وسماء ونحوها، ولولا ذلك الحدّ والقدر لكان هو هي وارتفع التميّز.

وكذلك ما عنده من القوى والآثار والأعمال محدودة مقدّرة، فليس إبصاره مثلاً إبصاراً مطلقاً على كلّ حال وفي كلّ زمان وفي كلّ مكان ولكلّ شيء وبكلّ عضو مثلاً، بل هو إبصار في حال وزمان ومكان خاصّ ولشيء خاصّ وبعضو خاصّ وعلى وفق شرائط خاصّة، ولو كان إبصاراً مطلقاً لأحاط بكلّ إبصار خاصّ وكان الجميع له، ونظيره الكلام في سائر ما يعود إليه من خصائص وجوده وتوابعه.

من هنا يظهر أنّ القدر خصوصيّة وجود الشيء وكيفيّة خلقته كما يستفاد أيضاً من قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ * وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ﴾ (الأعلى: ٢ ـ ٣)، وقوله: ﴿ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ (طه: ٥٠)، فإنّ الآية الأولى رتّبت الهداية ـ وهي الدلالة على مقاصد الوجود ـ على خلق الشيء وتسويته وتقديره. والآية الثانية رتّبتها على إعطائه ما يختصّ به من الخلق. ولازم ذلك ـ

على ما يعطيه سياق الآيتين ـ كون قدر الشيء خصوصيّة خلقته غير الخارجة عنه.

ثمّ إنّه تعالى وصف قدر كلّ شيء بأنّه معلوم ﴿وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ ويفيد ـ بحسب سياق الكلام ـ أنّ هذا القدر معلوم له حينما يتنزّل الشيء ولّما يتمّ نزوله ويظهر وجوده، فهو معلوم القدر معيّنه قبل إيجاده، وإليه يؤول معنى قوله: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِندَهُۥ بِمِقْدَارٍ﴾ (الرعد: ٨) فإنّ ظاهر الآية أنّ كلّ شيء بما له من المقدار، حاضر عنده معلوم له. فقوله: ﴿عِندَهُۥ بِمِقْدَارٍ﴾ في معنى قوله: ﴿بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾. ونظير ذلك قوله في موضع آخر: ﴿قَدْ جَعَلَ ٱللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا﴾ (الطلاق: ٣) أي قدراً لا يتجاوزه، معيّناً غير مبهم، معلوماً غير مجهول.

وبالجملة: للقدر تقدّم على الشيء بحسب العلم والمشيّة، وإن كان مقارناً له غير منفكّ عنه في وجوده. وسنرجع إلى القدر في بحث مستقلّ يختصّ به إن شاء الله تعالى في لاحق الأبحاث.

هذا ما يعطيه التدبّر في الآية الكريمة، وهو إن كان لا يخلو عن دقّة وغموض، يعضل على بادئ الفهم، لكنّك لو أمعنت في التدبّر وبذلت في ذلك بعض جهدك، استنار لك ووجدته من واضحات كلامه.

أهمّ مراتب العلم الفعلي في القرآن

وقف القرآن الكريم عند أهمّ مراتب علم الله الفعلي، وهي:

- مرتبة الكتاب المبين؛ قال تعالى: ﴿وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُوا مِنْهُ مِن قُرْءَانٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِن ذَٰلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ (يونس: ٦١).
- مرتبة لوح المحو والإثبات؛ قال تعالى: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ (الرعد: ٧٠).
- مرتبة الكرسي؛ قال تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ (البقرة: ٢٥٥).
- مرتبة العرش؛ قال تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِن شَفِيعٍ إِلَّا مِن بَعْدِ إِذْنِهِ ذَٰلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ (يونس: ٣).

(٣)

الكتاب المبين في القرآن وحديث أهل البيت عليهم السلام

مقدّمة منهجيّة

للوقوف على أمثال هذه الحقائق التي أشار إليها القرآن كالكتاب المبين ولوح المحو والإثبات والعرش والكرسي والقلم ونظائرها، لابدّ من الإشارة إلى الاتّجاهات والنظريّات التي شهدها الفكر الإسلامي منذ صدر الإسلام إلى يومنا هذا؛ أبرز هذه الاتّجاهات:

١. الاتّجاه التعطيلي

نشأ ونما هذا الاتجاه في كنف اتّجاه من الصحابة بعد وفاة النبيّ صلى الله عليه وآله، متأثّراً بالمناخ الذي أشاعته مؤسّسة الخلافة والخطّ الفكري الذي انتهجته على الصعيد العلمي، هذا الخطّ الذي قضى بتعطيل البحث في هذه الجوانب من المعرفة الدينيّة والحؤول دون السؤال عنها، وأحياناً فرض العقوبة عليها.

لذا لم ينقل عن طبقة الصحابة بحث حقيقيّ عن مثل هذه الحقائق القرآنية وحتّى أصول المعارف كمسائل التوحيد والمعاد، وعلى ذلك جرى التابعون وقدماء المفسّرين حتّى نقل عن سفيان بن عيينة أنّه قال: كلّما وصف الله نفسه في كتابه، فتفسيره تلاوته والسكوت عليه. وعن الإمام مالك أنّ رجلاً قال له: يا أبا عبد الله «استوى على العرش» كيف استوى؟

قال الراوي: فما رأيت مالكاً وَجدَ من شيء كموجدته من مقالته، وعلاه الرحضاء ـ يعني العرق ـ وأطرق القوم. قال: «فسري عن مالك، فقال: الكيف غير معقول، والاستواء منه غير مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، وإنّي أخاف أن تكون ضالاًّ». وأمر به فأُخرج[1].

هؤلاء هم الذين حرّموا البحث عن حقائق الكتاب والسنّة ـ حتّى البحث الكلامي، الذي بناؤه على تسليم الظواهر الدينيّة ووضعها على ما يستفاد منها بحسب الفهم العامّي الساذج، ثمّ الدفاع عنها بما يتيسّر من المقدّمات المشهورة والمسلّمة عند أهل

---

(١) **الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل**، محاضرات الأستاذ الشيخ جعفر السبحاني، بقلم حسن محمد مكي العاملي، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، قم، ١٤٠٩هـ : ج١ ص٨٧ .

الدِّين ـ وجعلوها بدعة. ولا يخفى أنّ هذا المنحى التعطيلي لا يزال يحظى برصيد في واقع المسلمين المعاصر، بما له من منظّرين وأنصار.

لكن العقل يخطّئهم في ذلك، والكتاب والسنّة النبويّة لا يصدقانهم. فآيات الكتاب العزيز تحرّض كلّ التحريض على التدبّر في آيات الله، وبذل الجهد في تكميل معرفة الله ومعرفة آياته، بالتذكّر والتفكّر والنظر فيها والاحتجاج بالحجج العقليّة، ومتفرّقات السنّة المتواترة معنىً توافقها، ولا معنى للأمر بالمقدّمة والنهي عن النتيجة.

من هنا لم يذعن أئمّة أهل البيت عليهم السلام لهذا التوجّه الذي رأوه متعارضاً مع نداء الوجدان ومتطلّبات العقل وروح الإسلام، ففجّروا ينابيع الحكمة في هذا المضمار، وكان الإمام علي أمير المؤمنين عليه السلام رائد هذا الحقل، حيث فتح أبواباً من المعرفة لولاه لظلّت مؤصدة أبد الآبدين.

٢. الاتّجاه التشبيهي

هناك نزعة نشأت في حياة المسلمين إزاء هذه الحقائق لم تكن أقلّ خطراً من سابقتها، فقد برز اتّجاه في تاريخ الفكر الإسلامي حمل هذه الحقائق على ظاهر معناها ومصاديقها المادّية. فالعرش

عندهم مخلوق كهيئة السرير له قوائم، وهو موضوع على السماء السابعة، والله مستقرّ عليه كاستواء ملوك البشر على عروشهم، والكرسي مثله. وهكذا الحال بالنسبة إلى الكتاب واللّوح والقلم وما يلحق هذا الجانب من مفردات. وكذلك بالنسبة إلى الوجه واليدين والجنب والمجيء والإتيان والفوقيّة وغيرها. هؤلاء هم المشبّهة والمجسّمة من المسلمين، وقد يسمّون بالحشويّة أيضاً.

ومن الواضح أنّ هذا الاتّجاه أدّى إلى أن تنزّل الحقائق القرآنية عموماً والتوحيديّة خصوصاً من مستواها الرفيع اللائق بها إلى واقع مادّي ضيّق، وقد فاتهم أنّ القرآن والسنّة والعقل مجتمعة على مناهضة هذه الرؤية وتقاطعها بالكامل، وهي تنزّه ربّ العالمين أن يماثل شيئاً من خلقه ويشبهه في ذات أو صفة أو فعل.

بديهي أنّ بروز هذا الاتّجاه في حياة المسلمين لم يكن مستغرباً أو غير متوقّع في ظلّ المناخات التعطيليّة التي حاصرت العقل وضربت على حقّ الإنسان في المعرفة والسؤال وممارسة البحث العلمي الحرّ، فمثل تلك المقدّمات التي أدّت إلى أن تكمّ الأفواه ويلاحق الناس وتصمهم بالبدعة والضلال والكفر، كان لابدّ أن تفضي إلى هذه النتائج وما هو أسوأ، كما نعيش مثل هذه

الممارسات في واقعنا الحاضر.

لقد فات أصحاب هذه النظرية أنّ قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ لا يقتصر على الذات الإلهيّة وحسب، بل هو بلورة لقاعدة مطّردة أو قانون عامّ يضبط المعرفة التوحيديّة ويوجّهها في بحث الصفات والأفعال كما في الذات، فكما أنّه ليس كمثل ذاته شيء، كذلك ليس كصفاته وأفعاله شيء يماثلها.

بتعبير أكثر دقّة: إنّ قوله سبحانه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ يقدّم بين يدي الإدراك الإنساني قاعدة من أهمّ القواعد التي تطّرد، وهي تشمل التوحيد الذاتي والتوحيد الصفاتي والتوحيد الأفعالي جميعاً.

٣. الاتّجاه الكنائي

يتمثّل جوهر هذا الاتّجاه في أنّه ليس هناك مصاديق أو حقائق خارجيّة اسمها العرش والكرسي واللّوح المحفوظ والكتاب المبين وما إلى ذلك، بل مثل هذه التعابير استخدام كنائيّ. فمثلاً «استوى على العرش» هو كناية عن استيلائه سبحانه على عالم الخلق، وكثيراً ما يطلق الاستواء على الشيء ويُراد به الاستيلاء عليه، أو أنّ الاستواء على العرش معناه

الشروع في تدبير الأمور، كما أنّ الملوك إذا أرادوا الشروع في إدارة أمور ممالكهم استووا على عروشهم وجلسوا عليها.

والشروع والأخذ في أمر وجميع ما ينبئ عن تغيّر الأحوال وتبدّلها، وإن كانت ممتنعة في حقّه تعالى لتنزّهه عن التغيّر والتبدّل، لكن شأنه تعالى يسمّى شروعاً وأخذاً بالنظر إلى حدوث الأشياء بذواتها وأعيانها يومئذ، فيسمّى شأنه تعالى ـ وهو الشمول بالرحمة إذا تعلّق بها ـ شروعاً وأخذاً بالتدبير، نظير سائر الأفعال الحادثة المقيّدة بالزمان المنسوبة إليه تعالى، كقولنا خلق الله فلاناً، وأحيى فلاناً، وأمات فلاناً، ورزق فلاناً ونحو ذلك.

إلاّ أنّ هذا الاتّجاه ـ الذي ذهب إليه لفيف من القدماء والمعاصرين ـ وإن كان لا يخلو من وجاهة، لكنّه لا ينافي أن تكون هناك حقيقة موجودة تعتمد عليها هذه العناية اللّفظيّة. فإنّ لغة النصوص الدينيّة وإن كانت تشابه ما يجري في الواقع الإنساني من حيث البيان، حيث يستخدم الإنسان السلطة والاستيلاء والملك والسلطنة والرئاسة والولاية والسيادة وجميع ما يجري هذا المجرى كأمور وضعيّة اعتباريّة لا واقع لها في الخارج إلاّ آثارها المترتّبة عليها، إلاّ أنّ الله سبحانه يبيّن لنا أنّ

هذه البيانات وراءها حقائق واقعيّة وجهات خارجيّة ليست بوهميّة اعتباريّة. وهذا ما سنتوفّر عليه في الاتّجاه الرابع.

٤. نظرية وحدة المفهوم وتعدّد المصداق

تنطلق هذه النظرية من قاعدة أنّ المفاهيم التي استعملها القرآن الكريم، كالقلم والعرش والكرسي والكتاب واللّوح وغيرها، يمكن أن تكون مختلفة المصاديق من حيث التجرّد والمادّية، بمعنى أنّ المفهوم وإن كان واحداً إلاّ أنّ المصاديق يمكن أن تتنوّع لتشمل ـ بالإضافة إلى المصداق المتداول في حياتنا الحسّية ـ مصاديق أخرى فوق العالم المشهود بنحو يكون الاستعمال فيها جميعاً حقيقيّاً.

من هنا حاول جملة من الأعلام المعنيين بالبحث القرآني التأسيس لهذه النظريّة، التي حاولوا من خلالها فهم كثير من الحقائق القرآنية في قبال الاتّجاهات التي سبق الحديث عنها.

ولهذه النظرية بذور كامنة في ممارسات علميّة سابقة، اكتشفت المتابعة بعض حلقاتها التي تمتدّ إلى الغزالي، بيدَ أنّها اكتسبت طابعاً تنظيريّاً مع علَمين من رادة الفكر الفلسفي والإسلامي خلال القرن الحادي عشر، هما صدر الدِّين الشيرازي وتلميذه محمّد محسن المشهور بالفيض الكاشاني.

قال الشيرازي: «اعلم أنّ أكثر الألفاظ الواردة في الكتاب الإلهي كسائر الألفاظ الموضوعة للحقائق الكلّية، يُطلق تارةً ويُراد به الظاهر المحسوس، ويُطلق تارةً ويُراد به سرّه وحقيقته وباطنه، وتارةً يُطلق ويُراد به سرّ سرّه وحقيقة حقيقته وباطن باطنه، وذلك لأنّ أصول العوالم والنشآت ثلاث: الدُّنيا، والآخرة، وعالم الإلهيّة، وكلّها متطابقة، وكلّ ما يوجد في أحد من هذه العوالم يوجد في الأخيرين على وجه يناسب كلّ موجود لما في عالمه الخاصّ به.

فمن تلك الألفاظ السمع والبصر والفؤاد، فإنّ هذه الثلاثة ربما يُراد بها الأعضاء الثلاثة، كالأُذن الغضروفي والعين الشحمي والقلب اللّحمي وما يتعلّق بها من الأعصاب والأرواح التي كلّها في عالم الخلق والتقدير وعالم الشهادة والحسّ. وربما يُراد بها القوّة السمعيّة المدركة للأصوات والألفاظ والنغمات، والقوّة البصرية المدركة للأضواء والألوان، والقوّة القلبيّة المدركة للمفهومات وأوائل المعقولات والمسلّمات والمقبولات، وتارةً يُراد بالسمع سماع المواعظ والحكم الإلهيّة والآيات الإلهيّة، وبالبصر مشاهدة أولياء الله وأحبّائهم ومعارفهم وتصديق حالهم، وبالفؤاد الروح القدسي الواصل إلى الله بنور العرفان.

وهذه المعاني الأخيرة ممّا لا اشتراك لجميع الناس فيها، بل تختصّ بالمقرّبين، وكذلك معانيها المتوسّطة ممّا لا يشترك الجميع فيه، إلاّ أنّها أشمل وجوداً من الأخيرة، بل تختصّ بالمتوسّطين من الناس وهم أصحاب اليمين وأهل السعادة العمليّة، الفائزون بنعيم الآخرة بميراث علمهم، إن لم تكن أعمالهم مشوّشة مغشوشة بالجهل المركّب والاستبداد بالرأي.

ولو كان لفظ السمع والبصر والقلب أينما وقع في القرآن كان المراد منه ما وقع فيه الاشتراك لجميع الناس من هذه المشاعر الحسّية الدنيويّة، لما سلب الله سبحانه معانيها عن أهل الكفر والجهل بقوله: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (البقرة: ١٧١)، مع وجود هذه الآلات فيهم، وكذا قوله: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾ (الأعراف: ١٧٩)، لعدم انتفاعهم بهذه الآلات بصرفها فيما خُلقت لأجله ليزيدهم بسبب شكر هذه النِّعم الدنيوية نعمة بواطن هذه المشاعر وحقائقها، أو لعدم نصيبهم من هذه النعم الباطنية وزوال استعدادهم واستحقاقهم لها»[١].

---

(١) **تفسير القرآن**، صدر المتألّهين الشيرازي، حقّقه وضبطه وعلّق عليه: الشيخ=

أمّا الفيض الكاشاني فإنّه تناول هذه النظرية في المقدّمة الرابعة من مقدّمات تفسيره، وقدّم لها بما يدلّ على أهمّيتها الفائقة، لما يترتّب عليها من نتائج وافرة، حيث قال: «إنّ الكلام في ذلك هو من جنس اللباب، وفتح باب من العلم ينفتح منه لأهله ألف باب».

ثمّ يبيّن هذه القاعدة بقوله: «إنّ لكلّ معنىً من المعاني حقيقة وروحاً، وله صورة وقالب، وقد تتعدّد الصور والقوالب لحقيقة واحدة، وإنّما وضعت الألفاظ للحقائق والأرواح، ولوجودهما في القوالب تستعمل الألفاظ فيهما على الحقيقة لاتّحاد ما بينهما.

مثلاً لفظ القلم إنّما وضع لآلة نقش الصور في الألواح من دون اعتبار أن تكون هذه الآلة من قصب أو حديد أو غير ذلك، بل ولا أن يكون القلم جسماً، أو أن يكون النقش محسوساً أو معقولاً، ولا كون الألواح التي يُكتب عليها من قرطاس أو خشب، بل مجرّد كونه منقوشاً فيه. وهذه وحدها حقيقة اللّوح وروحه، فإن كان في الوجود شيء يسطّر بواسطة نقش العلوم في ألواح القلوب، فأخلق به أن يكون هو القلم؛ قال سبحانه:

= محمّد جعفر شمس الدِّين، دار التعارف للمطبوعات: ج٨ ص٦٨، **مفاتيح الغيب**: ص٨٧ .

﴿ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ * عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ (العلق: ٤ ـ ٥)، بل هو القلم الحقيقي حيث وجد فيه روح القلم وحقيقته وحدّه، من دون أن يكون معه ما هو خارج عنه»[١].

الشيء نفسه يُقال عن مثال آخر هو «الميزان»: «فإنّه موضوع لمعيار يُعرف به المقادير، وهذا معنى واحد هو حقيقته وروحه، وله قوالب مختلفة وصور ومصاديق شتّى، بعضها جسمانيّ ماديّ وبعضها روحانيّ مجرّد، كما يوزن به الأجرام والأثقال مثل ذي الكفّتين والقبّان وما يجري مجراهما، وما يوزن به المواقيت والارتفاعات كالاسطرلاب، وما يوزن به الدوائر كالفرجار، وما يوزن به الأعمدة كالشاقول، وما يوزن به الخطوط كالمسطرة، وما يوزن به الشِّعر كالعَروض، وما يوزن به الفلسفة كالمنطق، وما يوزن به بعض المدركات كالحسّ والخيال، وما يوزن به العلوم والأعمال كما يوضع ليوم القيامة، وما يوزن به الكلّ كالعقل (الإنسان الكامل) إلى غير ذلك من الموازين.

وبالجملة ميزان كلّ شيء يكون من جنسه، ولفظة الميزان

---

(١) تفسير الصافي، المولى محسن الملقّب بالفيض الكاشاني، المتوفّى سنة ١٠٩١هـ منشورات مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، لبنان، الطبعة الأولى: ١٣٩٩هـ: ج١ ص٢٩.

حقيقته في كلّ منها باعتبار حدّه وحقيقته الموجودة فيه، وعلى هذا القياس كلّ لفظ ومعنى»[١].

وهذه النظرية هي التي انتهى إليها رائد آخر من رادة البحث القرآني المعاصرين، حيث نجد أنّها تحوّلت إلى قاعدة من أهمّ القواعد التي تدخل في بناء وتكوين منهجه التفسيري، بل إلى مفتاح منهجيّ أساسيّ استطاع توظيفه والإفادة منه على نطاق واسع شمل عدداً كبيراً من الحقائق القرآنية والدينيّة، وأعني به العلاّمة السيّد محمّد حسين الطباطبائي صاحب «الميزان في تفسير القرآن» فإنّه بعد أن استعرض في مقدّمة هذا التفسير اختلاف مسالك المفسّرين منذ بداية عصر التفسير حتّى الوقت الحاضر، أوضح أنّ كثيراً من هذه الاختلافات ليس ناشئاً عن اختلاف النظر في مفهوم الكلمات أو الآيات، فكيف يصحّ ذلك والقرآن كلام عربيّ مبين بل أفصح الكلام، ومن ثمّ ليس بين آيات القرآن آية واحدة ذات إغلاق وتعقيد في مفهومها بحيث يتحيّر الذهن في فهم معناها.

إنّما تكمن المشكلة في جهة أخرى هي أنّ الاختلاف كلّ الاختلاف في المصداق الذي تنطبق عليه المفاهيم اللّفظيّة من

---

(١) المصدر السابق: ج١ ص٢٩.

مفردها ومركّبها، وفي المدلول التصوّري والتصديقي.

توضيح ذلك: إنّ الأُنس والعادة ـ كما قيل ـ يوجبان لنا أن يسبق إلى أذهاننا عند استماع الألفاظ، معانيها المادّية أو ما يتعلّق بالمادّة، فإنّ المادّة هي التي تتقلب فيها أبداننا وقوانا المتعلّقة بها مادمنا في الحياة الدنيويّة، فإذا سمعنا ألفاظ الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والإرادة والرضا والغضب والخلق والأمر، كان السابق إلى أذهاننا منها الوجودات المادّية لمفاهيمها.

وكذا إذا سمعنا ألفاظ السماء والأرض واللّوح والقلم والعرش والكرسي، والملك وأجنحته، والشيطان وقبيله وخيله ورَجله إلى غير ذلك، كان المتبادر إلى أفهامنا مصاديقها الطبيعيّة، وإذا سمعنا أنّ الله خلق العالم، وفعل كذا، وعلم كذا، وأراد أو يريد أو شاء أو يشاء كذا، قيّدنا الفعل بالزمان، حملاً على المعهود عندنا. وإذا سمعنا نحو قوله: ﴿وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾ (ق: ٣٥)، وقوله: ﴿لَّاتَّخَذْنَاهُ مِن لَّدُنَّآ﴾ (الأنبياء: ١٧)، وقوله: ﴿وَمَا عِندَ ٱللَّهِ خَيْرٌ﴾ (الأنبياء: ١٧)، وقوله: ﴿إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (البقرة: ٢٨) قيّدنا معنى الحضور بالمكان.

وهذا شأننا في جميع الألفاظ المستعملة، ومن حقّنا ذلك، فإنّ

الذي أوجب علينا وضع الألفاظ إنّما هي الحاجة الاجتماعيّة إلى التفهيم والتفهّم، والاجتماع إنّما تعلّق به الإنسان ليستكمل به في الأفعال المتعلّقة بالمادّة ولواحقها، فوضعنا الألفاظ علائم لمسمّياتها التي نريد منها غايات وأغراضاً عائدة إلينا.

بيدَ أنّه كان علينا أن نتنبّه إلى التغيّر الذي يطرأ على تلك المسمّيات المادّية، فهي محكومة بالتبدّل دائماً تبعاً لتبدّل الاحتياجات ذاتها وسيرها في طريق التحوّل والتكامل. على سبيل المثال: اكتسب السراج الذي يستضيء به الإنسان صيغة بدائيّة تتألّف من فتيلة وشيء من الزيت، ثمّ لم يزل يتكامل حتّى بلغ اليوم السراج الكهربائي بحيث تلاشت أجزاء السراج الذي صنعه الإنسان في البدء ووضع بإزائه لفظ السراج. كذلك الحال في الميزان في استخدامه الأوّل، وما بلغه الآن من تحوّل وتكامل، حيث صارت إحدى مصاديقه الميزان الذي توزن به درجة الحرارة مثلاً.

وفي جميع هذه الأمثلة وغيرها، بلغت المسمّيات حدّاً من التغيير إلى درجة فقدت معها جميع أجزائها السابقة ذاتاً ووصفاً، والاسم مع ذلك باق، وليس ذلك إلاّ لأنّ المراد في التسمية إنّما هو الشيء في غايته لا شكله وصورته، فما دام غرض التوزين أو

الاستضاءة أو غيرهما باقياً، كان اسم الميزان والسراج باقياً على حاله.

إذن كان حريّاً بالإنسان أن ينتبه أنّ المدار في صدق الاسم اشتمال المصداق على الغاية والغرض، لا جمود اللّفظ على صورة واحدة، فذلك ممّا لا مطمع فيه البتّة، لكن العادة والأُنس منعانا من ذلك. وهذا هو الذي دعا المقلّدة من أصحاب الحديث من الحشوية والمجسّمة إلى أن يجمدوا على ظواهر الآيات في التفسير، وليس هو في الحقيقة جموداً على الظواهر، بل هو جمود على العادة والأنس في تشخيص المصداق.

في ضوء هذه القاعدة الأساسيّة قدّمت هذه النظرية فهمها لكثير من الحقائق القرآنية، خصوصاً فيما يتعلّق بالكتاب والعرش والكرسي والقلم ونحوها، ممّا يفيد أنّ لهذه المفاهيم جميعاً حقائق واقعيّة ومصاديق خارجيّة تتناسب وشأنها، لكن غاية ما هناك أنّ الإدراك الإنساني لم يألفها، لألفته بمصاديق عالم المادّة دون ما يقع وراءه.

ومن الواضح أنّ تطبيق هذا المبدأ كقاعدة بارزة من قواعد المعرفة التفسيريّة يفضي إلى حلّ كثير من المعضلات في المعارف العقدية، خصوصاً على صعيد المعرفة التوحيديّة، كما يؤدّي إلى

تجاوز عدد من الالتباسات الخطيرة.

ولا يخفى أنّ حدود هذه القاعدة لا يقتصر على هذه الجوانب التي ذكرت ـ وحدها، بل تنسحب على مباحث أخرى كالملك والسلطنة والرئاسة والولاية والسيادة ونحوها، فإنّ المعنى الذي نفهمه منها فيه سبحانه هو المعنى الذي نفهمه من كلّ هذه الألفاظ عندنا، لكن المصاديق غير المصاديق، فلها هناك مصاديق حقيقيّة خارجيّة على ما يليق بساحة قدسه تعالى ـ كما سيجيء في موضعه المناسب من قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ مَـٰلِكَ ٱلْمُلْكِ﴾ (آل عمران: ٢٦) ـ وأمّا ما عندنا من مصاديق هذه المفاهيم فهي أوصاف ذهنية ادّعائية وجهات وضعيّة اعتباريّة لا تتعدّى الوهم، وإنّما وضعناها وأخذنا بها للحصول على آثار حقيقيّة هي آثارها بحسب الادّعاء فقط.

في ضوء المرتكز المنهجي الذي تبلور فيما سلف، نحاول الوقوف على بحث «الكتاب المبين» كتطبيق من تطبيقات القاعدة السابقة.

الكتاب المبين

توفّر القرآن الكريم على ذكر «الكتاب المبين» في عدد من الآيات، هي:

• قال تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا ۚ كُلٌّ فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ (هود: ٦).

• وقال: ﴿وَمَا مِنْ غَآئِبَةٍ فِي ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ (النمل:٧٥).

• وقال: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَا تَأْتِينَا ٱلسَّاعَةُ ۖ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ عَٰلِمِ ٱلْغَيْبِ ۖ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلْأَرْضِ وَلَآ أَصْغَرُ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ (سبأ: ٣).

• وقال: ﴿وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُواْ مِنْهُ مِن قُرْءَانٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ ۚ وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا فِي ٱلسَّمَآءِ وَلَآ أَصْغَرَ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ (يونس: ٦١).

• وقال: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۚ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ (الأنعام: ٥٩).

الكتاب بحسب ما يتبادر منه اليوم إلى أذهاننا هو الصحيفة أو الصحائف التي تضبط فيها طائفة من المعاني على طريق التخطيط بالقلم أو طابع أو غيرهما، لكن بتطبيق القاعدة

المنهجية التي بانت بما مرّ من البحث يتّضح أنّ هذا الكتاب ليس من سنخ الألواح والأوراق المادّية برغم أنّه يؤدّي وظيفة الكتاب، وبتعبير آخر: إنّ مفهوم الكتاب وإن كان واحداً، إلاّ أنّ مصداقه يختلف من نشأة لأخرى، ومن ثمّ لا معنى لحمله على الكتاب الذي نألفه في حياتنا.

في ضوء هذه الحقيقة يمكن البحث في هذه الآيات من زوايا متعدّدة:

الأولى: ماذا يشتمل الكتاب المبين؟

من خلال استعراض الآيات المتقدّمة يتّضح أنّ هذا الكتاب يشتمل على دقائق حدود الأشياء، ويضبط جميع ما وقع في عالم الصنع والإيجاد، ممّا كان ويكون وما هو كائن، دون أن يشذّ عنه غائبة في الأرض والسماء.

قال تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ الدابّة ـ على ما في كتب اللّغة ـ كلّ ما يدبّ ويتحرّك، ويكثر استعماله في النوع الخاصّ منه، وقرينة المقام تقتضي كون المراد منه العموم، لظهور أنّ الكلام مسوق لبيان سعة علمه تعالى. وهذا المعنى ـ أعني كون ذكر وجوب رزق كلّ دابّة على الله ـ لبيان سعة علمه لكلّ دابّة في جميع أحوالها، يستوجب أن يكون قوله: ﴿وَيَعْلَمُ

مُسۡتَقَرَّهَا وَمُسۡتَوۡدَعَهَا﴾ بمنزلة عطف على التفسير لقوله: ﴿إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزۡقُهَا﴾.

فيعود المعنى إلى أنّ كلّ دابّة من الدوابّ على الله أن يرزقها ـ ولن تبقى بغير رزق ـ فهو تعالى عليم بها خبير بحالها أينما كانت، فإن كانت في مستقرّ لا تخرج منه كالحوت في الماء، رزقها هناك، وإن كانت خارجة من مستقرّها وهي في مستودع ستتركه إلى مستقرّها كالطير في الهواء أو كالجنين في الرحم، رزقها هناك.

وبالجملة هو تعالى عالم بحال كلّ دابة في الأرض، وكيف لا وعليه رزقها، ولا يصيب الرزق المرزوق إلاّ بعلم من الرازق بالمرزوق وخبرة منه بما حلّ فيه من محلّ دائم أو معجّل ومستقرّ أو مستودع.

وقال تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَا تَأۡتِينَا ٱلسَّاعَةُۖ قُلۡ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتَأۡتِيَنَّكُمۡ عَٰلِمِ ٱلۡغَيۡبِ﴾ (سبأ: ٣) يذكر إنكارهم لإتيان الساعة وهي يوم القيامة وهم ينكرونه مع ظهور عموم ملكه وعلمه بكلّ شيء، ولا مورد للارتياب في إتيانها فضلاً عن إنكار إتيانها، ولذلك أمر النبيّ صلى الله عليه وآله أن يجيب عن قولهم بقوله: ﴿قُلۡ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتَأۡتِيَنَّكُمۡ﴾ أي الساعة.

ولمّا كان السبب الأساس في إنكارهم هو اختلاط الأشياء

ومنها أبدان الأموات بعضها ببعض، وتبدّل صورها تبدّلاً بعد تبدّل بحيث لا خبر عن أعيانها، فيمتنع إعادتها من دون تميّز بعضها من بعض، أشار إلى رفع ذلك بقوله: ﴿عَٰلِمِ ٱلۡغَيۡبِۖ لَا يَعۡزُبُ﴾ أي لا يفوت ﴿عَنۡهُ مِثۡقَالُ ذَرَّةٖ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾. وقوله: ﴿وَلَآ أَصۡغَرُ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكۡبَرُ إِلَّا فِي كِتَٰبٖ مُّبِينٖ﴾ تعميم لعلمه لكلّ شيء، وفيه مع ذلك إشارة إلى أنّ للأشياء ـ كائنة ما كانت ـ ثبوتاً في كتاب مبين لا تتغيّر ولا تتبدّل، وإن زالت رسومها عن صفحة الكون.

قال تعالى: ﴿ وَمَا تَكُونُ فِي شَأۡنٖ وَمَا تَتۡلُواْ مِنۡهُ مِن قُرۡءَانٖ وَلَا تَعۡمَلُونَ مِنۡ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيۡكُمۡ شُهُودًا إِذۡ تُفِيضُونَ فِيهِ﴾ (يونس: ٦١). هذه الآية للإشارة إلى أنّ السلطنة والإحاطة التامّة الإلهيّة واقعة على الأعمال شهادةً وعلماً على أتمّ ما يكون من كلّ جهة، من غير أن يستثنى منه نبيّ ولا مؤمن ولا مشرك، أو يغفل عن عمل من الأعمال، فلا يتوهّمن أحد أنّ الله يخفى عليه شيء من أمر الإنسان، فلا يحاسبه يوم القيامة.

ثمّ قال: ﴿وَمَا يَعۡزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثۡقَالِ ذَرَّةٖ﴾ العزوب الغيبة والتباعد والخفاء، وفيه إشارة إلى حضور الأشياء عنده تعالى من غير غيبة، وحفظه لها في كتاب من غير زوال.

وقال تعالى: ﴿وَيَعْلَمُ مَا فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ﴾ تعميم لعلمه بما يمكن أن يتعلّق به علم غيره ممّا قد يحضر بعضه عند بعض وقد يغيب بعضه عن بعض، وإنّما قدّم البرّ لأنّه أعرف عند المخاطبين من الناس. ﴿وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا﴾ اختصّ بالذكر لأنّه ممّا يستصعب الإنسان حصول العلم به، لأنّ الكثرة البالغة التي في أوراق الأشجار تُعجز الإنسان أن يميّز معها بعضها من بعض، فيراقب كلاًّ منها في ما يطرأ عليه من الأحوال، ويتنبّه على انتقاصها بالساقط منها إذا سقط. ﴿وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ﴾ المراد بظلمات الأرض بطونها المظلمة التي تستقرّ فيها تلك الحبّات فينمو منها ما ينمو ويفسد ما يفسد، فالمعنى: ولا تسقط من حبّة في بطون الأرض المظلمة ولا يسقط من رطب ولا يابس أيّاً ما كانا، إلاّ يعلمها. وعلى هذا فقوله: ﴿إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ بدل من قوله ﴿إِلَّا يَعْلَمُهَا﴾ سدّ مسدّه، وتقديره إلاّ هو واقع مكتوب في كتاب مبين.

ووصف الكتاب بالمبين، إن كان بمعنى المظهر إنّما هو لكونه يُظهر لقارئه كلّ شيء على حقيقة ما هو عليه من غير أن يطرأ عليه إبهام التغيّر والتبدّل وسترة الخفاء في شيء من نعوته، وإن كان بمعنى الظاهر فهو ذلك أيضاً، لأنّ الكتاب في الحقيقة هو

المكتوب، والمكتوب هو المحكيّ عنه، وإذا كان (المحكيّ عنه) ظاهراً لا سترة عليه ولا خفاء فيه، فالكتاب كذلك.

الثانية: خصائص الكتاب المبين

وصف الله القرآن بأوصاف عديدة، حيث عبّر عنه بـ:

• اللوح المحفوظ: ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ * فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾ (البروج: ٢١ ـ ٢٢).

• الكتاب الحفيظ: ﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنقُصُ ٱلْأَرْضُ مِنْهُمْ ۖ وَعِندَنَا كِتَٰبٌ حَفِيظٌ﴾ (ق: ٤).

• الكتاب المكنون: ﴿إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ * لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ﴾ (الواقعة: ٧٨ ـ ٧٩).

أمّا قوله: ﴿وَعِندَنَا كِتَٰبٌ حَفِيظٌ﴾ فمعناه أنّه: حافظ لكلّ شيء ولآثاره وأحواله، أو كتاب ضابط للحوادث محفوظ عن التغيير والتحريف، وهو اللّوح المحفوظ الذي فيه كلّ ما كان وما يكون وما هو كائن إلى يوم القيامة، وأمّا قوله: ﴿فِي كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ﴾ أي: محفوظ مصون عن التغيير والتبديل وهو اللوح المحفوظ.

والدليل على أنّ الكتاب المبين هو اللوح المحفوظ والكتاب المكنون: أنّ القرآن أشار إلى أنّ هذا الكتاب موجود قبل خلق

الأشياء؛ قال تعالى: ﴿مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا فِيٓ أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَآ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ﴾ (الحديد: ٢٢)، والمراد بالكتاب اللوح المكتوب فيه ما كان وما يكون وما هو كائن إلى يوم القيامة كما تدلّ عليه الآيات والروايات، وإنّما اقتصر على ذكر ما يصيب في الأرض وفي أنفسهم من المصائب لكون الكلام فيها، والمورد لا يخصّص الوارد.

الثالثة: النسبة بين الكتاب المبين والخزائن الإلهيّة

تقدّم في بحث سابق، أنّ كلّ ما يطلق عليه شيء فله خزائن عنده تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ﴾ (الحجر: ٢١)، فهل الكتاب المبين الذي يحصي كلّ شيء ولا يعزب عنه رطب ولا يابس ولا مثقال ذرّة في السماوات والأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر، هو الخزائن؟ للإجابة على هذا التساؤل لابدّ من الوقوف على قوله تعالى: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾ (الأنعام: ٥٩).

فنقول: المفاتح جمع مَفتح ـ بفتح الميم ـ وهو الخزينة، وربما احتمل أن يكون جمع مِفتح ـ بكسر الميم ـ وهو المفتاح؛ ويؤيّده ما قرئ شاذّاً «وعنده مفاتيح الغيب» ومآل المعنيين واحد، فإنّ من عنده مفاتيح الخزائن هو عالم بما فيها قادر على التصرّف فيها

كيف شاء عادةً، كمن عنده نفس الخزائن، إلاّ أنّ سائر كلامه تعالى فيما يشابه هذا المورد يؤيّد المعنى الأوّل، فإنّه تعالى كرّر في كلامه ذكر خزائنه وخزائن رحمته، وذلك في مواضع متعدّدة، ولم يذكر لها مفاتيح في شيء من كلامه. قال تعالى: ﴿أَمْ عِندَهُمْ خَزَآئِنُ رَبِّكَ أَمْ هُمُ ٱلْمُصَيْطِرُونَ﴾ (الطور: ٣٧)، ﴿قُل لَّآ أَقُولُ لَكُمْ عِندِى خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ﴾ (الأنعام: ٥٠)، ﴿وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ﴾ (الحجر: ٢١)، ﴿وَلِلَّهِ خَزَآئِنُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ (المنافقون: ٧)، ﴿أَمْ عِندَهُمْ خَزَآئِنُ رَحْمَةِ رَبِّكَ﴾ (ص: ٩) فالأقرب أن يكون المراد بمفاتح الغيب خزائنه.

وكيف كان فقوله: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾ مسوق لبيان انحصار العلم بالغيب فيه تعالى، إمّا لأنّ خزائن الغيب لا يعلمها إلاّ هو، وإمّا لأنّ مفاتيح الغيب لا يعلمها غيره تعالى، فلا سبيل لغيره إلى تلك الخزائن، إذ لا علم له بمفاتيحها التي يتوصّل بها إلى فتحها والتصرّف فيها.

وصدر الآية وإن أنبأ عن انحصار علم الغيب فيه تعالى، لكن ذيلها لا يختصّ بعلم الغيب بل ينبئ عن شمول علمه تعالى بكلّ شيء، أعمّ من أن يكون غيباً أو شهادة، فإنّ كلّ رطب ويابس لا يختصّ بما يكون غيباً وهو ظاهر. فالآية بمجموعها

تبيّن شمول علمه تعالى لكلّ غيب وشهادة، غير أنّ صدرها يختصّ ببيان علمه بالغيوب، وذيلها ينبئ عن علمه بكلّ شيء أعمّ من الغيب والشهادة.

ومن جهة أخرى صدر الآية يتعرّض للغيوب التي هي واقعة في خزائن الغيب تحت أستار الخفاء وأقفال الإبهام، وقد ذكر الله سبحانه في قوله: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ (الحجر: ٢١) أنّ التي في خزائن الغيب عنده من الأشياء أمور لا يحيط بها الحدود المشهودة في الأشياء، ولا يحصرها الأقدار المعهودة، ولا شكّ أنّها إنّما صارت غيوباً مخزونة لما فيها من صفة الخروج عن حكم الحدّ والقدر، فإنّا لا نحيط علماً إلاّ بما هو محدود ومقدّر، وأمّا التي في خزائن الغيب من الأشياء فهي قبل النزول في منزل الشهود والهبوط إلى مهبط الحدّ والقدر.

وبالجملة: قبل أن يوجد بوجوده المقدّر له، غير محدودة مقدّرة، مع كونها ثابتة نوعاً من الثبوت عنده تعالى على ما تنطق به الآية؛ قال تعالى: ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْـًٔا مَّذْكُورًا﴾ (الإنسان: ١) فقد كان الإنسان ولكنّه لم يكن شيئاً مذكوراً. عن سعيد الحدّاد عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال:

«كان مذكوراً في العلم ولم يكن مذكوراً في الخلق»[1].

إذن فالأمور الواقعة في هذا الكون المشهود المسجونة في سجن الزمان، هي قبل وقوعها وحدوثها موجودة عند الله ثابتة في خزائنه نوعاً من الثبوت مبهماً غير مقدّر، وإن لم نستطع أن نحيط بكيفيّة ثبوتها، فمن الواقع في مفاتح الغيب وخزائنه الأشياء قبل حدوثها واستقرارها في منزلها المقدّر لها من منازل الزمان، ولعلّ هناك أشياء أُخر مذخورة مخزونة لا تسانخ ما عندنا من الأمور الزمانية المشهودة المعهودة. ولنسمّ هذا النوع من الغيب غير الخارج إلى عرصة الشهود بالغيب المطلق.

وأمّا الأشياء بعد تلبّسها بلباس التحقّق والوجود ونزولها في منزلها بالحدّ والقدر، فالذي في داخل حدودها وأقدارها يرجع بالحقيقة إلى ما في خزائن الغيب ويرجع إلى الغيب المطلق، وأمّا هي مع ما لها من الحدّ والقدر فهي التي من شأنها أن يقع عليها شهودنا ويتعلّق بها علمنا، فعندما نعلم بها تصير من الشهادة وعندما نجهل بها تصير غيباً.

---

(١) **البرهان في تفسير القرآن**، تأليف العلاّمة المحدّث السيّد هاشم البحراني، حقّقه وعلّق عليه لجنة من العلماء والمحقّقين والأخصائيّين، منشورات مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ : ج٨ ص١٧٥.

ومن الحريّ أن نسمّيها عندما تصير مجهولة لنا غيباً نسبيّاً، لأنّ هذا الوصف الذي يطرؤها عندئذ وصف نسبيّ يختلف بالنسب والإضافات، كما أنّ ما في الدار مثلاً من الشهادات بالنسبة إلى من فيها، ومن قبيل الغيب بالنسبة إلى ما هو في خارجها، وكذا الأضواء والألوان المحسوسة بحاسّة البصر من الشهادة بالنسبة إلى البصر، ومن الغيب بالنسبة إلى حاسّة السمع، والمسموعات التي ينالها السمع شهادة بالنسبة إليه وغيب بالنسبة إلى البصر، ومحسوساتهما جميعاً من الشهادة بالنسبة إلى الإنسان الذي يملكهما في بدنه، ومن الغيب بالنسبة إلى غيره من الأناسي، والتي عدّها تعالى في الآية بقوله: ﴿وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ۚ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ﴾ (الأنعام: ٥٩) وكذا ما ورد في الآيات الأُخر، من الغيب النسبي، فإنّها جميعاً أمور محدودة ومقدّرة لا تأبى بحسب طبعها أن يتعلّق بها علمنا ولا أن تكون مشهودة لنا، فهي من الغيب النسبي.

الرابعة: النسبة بين الكتاب المبين والحوادث الخارجيّة

دلّت الآيات السابقة أنّ الكتاب المبين يحصي كلّ شيء كما قال تعالى: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ كِتَابًا﴾ (النبأ: ٢٩) فماذا تعني

هذه الحقيقة القرآنية، أنّ كلّ شيء في الكتاب المبين؟ أمعناه أنّ هذه الأشياء من جهة شهادتها وغيبها جميعاً، أم هي من جهة غيبها فقط؟

بعبارة أخرى: ما الكتاب المبين؟ أهو هذا الكون المشتمل على أعيان هذه الأشياء لا يغيب عنه شيء منها، وإن غاب بعضها عن بعض، أم هو أمر وراء هذا الكون مكتوب فيه هذه الأشياء نوعاً من الكتابة، مخزونة فيه نوعاً من الخزن؟

لا يمكن المصير إلى الأوّل، لأنّ الكتاب ـ أيّاً ما كانت حقيقته ـ هو شيء غير هذه الأمور الخارجيّة بنحو من المغايرة، لأنّ هذه الموجودات والحوادث التي في عالمنا متغيّرة متبدّلة تجري عليها قوانين الحركة العامّة، وقد تقدّم أنّ الآيات دالّة على عدم جواز التغيير والفساد وفيما يشتمل عليه هذا الكتاب كما في قوله: ﴿فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾ (البروج: ٢٢) وقوله: ﴿وَعِندَنَا كِتَٰبٌ حَفِيظٌ﴾ (ق: ٤)، فالآيات ـ كما ترى ـ واضحة الدلالة على أنّ هذا الكتاب في عين أنّه يشتمل على جميع مشخّصات الحوادث وخصوصيّات الأشياء المتغيّرة المتبدّلة، لا يتبدّل هو في نفسه ولا يتسرّب إليه أي تغيّر أو تحوّل.

الخلاصة

ممّا تقدّم يتبيّن:

أوّلاً: أنّ هذا الكتاب ـ بوجه ـ غير مفاتح الغيب وخزائن الأشياء التي عند الله سبحانه، فإنّ الله وصف هذه المفاتح والخزائن بأنّها غير مقدّرة ولا محدودة، وأنّ القدر إنّما يلحق الأشياء عند نزولها من خزائن الغيب إلى هذا العالم الذي هو مستوى الشهادة، ووصف هذا الكتاب بأنّه يشتمل على دقائق حدود الأشياء وحدود الحوادث، فيكون الكتاب المبين من هذه الجهة غير خزائن الغيب التي عند الله، وإنّما هو شيء مصنوع لله سبحانه، يضبط سائر الأشياء ويحفظها بعد نزولها من الخزائن وقبل بلوغها منزل التحقّق وبعد التحقّق والانقضاء.

وثانياً: إنّ نسبة الكتاب المبين إلى الأشياء جميعاً نسبة الكتاب المشتمل على برنامج العمل إلى نفس العمل؛ قال تعالى: ﴿مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا فِيٓ أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَآ﴾ (الحديد: ٢٢). ففيه نوع تعيين وتقدير للأشياء، إلاّ أنّه موجود قبل الأشياء ومعها وبعدها، وهو المشتمل على علمه تعالى بالأشياء علماً لا سبيل للضلال والنسيان إليه، لقوله: ﴿قَالَ فَمَا بَالُ ٱلْقُرُونِ ٱلْأُولَىٰ * قَالَ عِلْمُهَا عِندَ رَبِّي فِي كِتَٰبٍ لَّا يَضِلُّ

رَبِّي وَلَا يَنسَى﴾ (طه: ٥١ ـ ٥٢).

وبالجملة هذا الكتاب يحصي جميع ما وقع في عالم الصنع والإيجاد ممّا كان وما يكون وما هو كائن من غير أن يشذّ عنه شاذّ، إلاّ أنّه مع ذلك يشتمل على الأشياء من حيث تقدّرها وتحدّدها، ووراء ذلك ألواح وكتب تقبل التغيير والتبديل، وتحتمل المحو والإثبات كما يدلّ عليه قوله: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ (الرعد: ٣٩)، فإنّ المحو والإثبات ـ وخاصّة إذا قوبلا بأمّ الكتاب ـ إنّما يكونان في الكتاب، وهذا ما سنتوفّر عليه في البحث اللاحق.

الخامسة: لماذا سُمّي أمّ الكتاب؟

عبّر القرآن الكريم عن هذا الكتاب بأمّ الكتاب؛ قال تعالى: ﴿وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ الآية، ومردّ ذلك أنّ الكتاب المبين هو الأصل الذي تنشأ منه الأشياء وترجع إليه، فإذن هو أمّ، لأنّ الأُمّ في اللّغة هي الأصل الذي يرجع إليه الشيء، وقد استبانت مرجعيّته للأشياء وأنّه يضبط صورها الثابتة على نحو دقيق لا يضلّ ولا ينسى، بعد نزولها من الخزائن الإلهيّة صوب عالم التحقّق والتنجّز، ويحفظ مشخّصاتها أثناء وجودها وبعده، فإذن هو أُمّ الكتاب وأصل الأشياء.

بهذا الوصف يصير الكتاب المبين مصدراً للكتب الأخرى، تستنسخ منه باقي الكتب، قال تعالى: ﴿هَٰذَا كِتَٰبُنَا يَنطِقُ عَلَيۡكُم بِٱلۡحَقِّۚ إِنَّا كُنَّا نَسۡتَنسِخُ مَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ﴾ (الجاثية: ٢٩).

قال في الصحاح: «ونسخت الكتاب وأنسخته واستنسخته كلّه بمعنىً، والنسخة اسم المنتسخ منه»[١].

وقال الراغب في المفردات: «النسخ: إزالة الشيء بشيء يتعقّبه، كنسخ الشمس الظلّ ونسخ الظلّ الشمس والشيب الشباب» إلى أن قال: «ونسخ الكتاب نقل صورته المجرّدة إلى كتاب آخر، وذلك لا يقتضي إزالة الصورة الأولى بل يقتضي إثبات مثلها في مادّة أخرى، كاتّخاذ نقش الخاتم في شموع كثيرة، والاستنساخ التقدّم بنسخ الشيء»[٢].

ومقتضى ما نقل من المعنى اللّغوي: أنّ المفعول الذي يتعدّى إليه الفعل في قولنا: استنسخت الكتاب، هو الأصل المنقول منه، ولازم ذلك أن تكون الأعمال في قوله: ﴿إِنَّا كُنَّا نَسۡتَنسِخُ مَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ﴾ كتاباً وأصلاً، إن شئت فقل: في أصل وكتاب يستنسخ

---

(١) **الصحاح**، تاج اللغة وصحاح العربيّة، إسماعيل بن حمّاد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطّار، دار العلم للملايين، الطبعة٢: ١٣٩٩هـ.

(٢) **المفردات في غريب القرآن**، تأليف أبي القاسم الحسين بن محمّد المعروف بالراغب الأصفهاني (المتوفّى ٥٠٢ هـ)، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان.

منه. ولو أريد ضبط الأعمال الخارجية القائمة بالإنسان بالكتابة لقيل: إنا كنّا نكتب ما كنتم تعلمون؛ إذ لا نكتة تستدعي فرض هذه الأعمال كتاباً وأصلاً يستنسخ، ولا دليل على كون «يستنسخ» بمعنى يستكتب ـ كما ذكره بعضهم ـ.

ولازم ذلك أن يكون المراد بـ«ما تعملون» هو أعمالهم الخارجيّة بما أنّها في اللّوح المحفوظ، فيكون استنساخ الأعمال استنساخ ما يرتبط بأعمالهم من اللّوح المحفوظ، ويكون معنى كتابة الملائكة للأعمال تطبيقهم ما عندهم من نسخة اللّوح على الأعمال.

وقد أكّدت الروايات الواردة عن الفريقين هذه المعاني المستفادة من الآية.

• في تفسير القمّي في ذيل قوله تعالى: ﴿هَٰذَا كِتَٰبُنَا يَنطِقُ عَلَيۡكُم بِٱلۡحَقِّ﴾ عن ابن أبي عمير عن عبد الرحيم القصير عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام في رواية طويلة قال في ذيلها: «**فهو الكتاب المكنون الذي منه النسخ كلّها، أولستم عُرباً؟ فكيف لا تعرفون معنى الكلام؟ وأحدكم يقول لصاحبه: انسخ ذلك الكتاب. أوليس إنّما ينسخ من كتاب آخر من الأصل؟**»[1].

---

(١) تفسير القمّي، لأبي الحسن علي بن إبراهيم القمي، تصحيح وتقديم=

• وفي الدرّ المنثور في ذيل قوله سبحانه: ﴿هَٰذَا كِتَٰبُنَا يَنطِقُ عَلَيۡكُم بِٱلۡحَقِّۚ إِنَّا كُنَّا نَسۡتَنسِخُ مَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ﴾ «أخرج ابن جرير عن ابن عبّاس قال: إنّ الله خلق النون وهو الدواة وخلق القلم، فقال: اكتب، قال: ما أكتب؟ قال: اكتب ما هو كائن إلى يوم القيامة من عمل معمول برّ أو فاجر أو رزق مرزوق حلال أو حرام. ثمّ ألزَم كلّ شيء من ذلك شأنه، دخوله في الدُّنيا ومقامه فيها كم، وخروجه منها كيف؟

ثمّ جعل على العباد حفظة وعلى الكتاب خزّاناً تحفظه، ينسخون كلّ يوم من الخزائن عمل ذلك اليوم، فإذا فنى ذلك الرزق انقطع الأمر وانقضى الأجل، أتت الحفظة الخزنة يطلبون عمل ذلك اليوم، فيقول لهم الخزنة: ما نجد لصاحبكم عندنا شيئاً، فيرجع الحفظة فيجدونهم قد ماتوا.

قال ابن عبّاس: ألستم قوماً عرباً؟ تسمعون الحفظة يقولون: ﴿إِنَّا كُنَّا نَسۡتَنسِخُ مَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ﴾ وهل يكون الاستنساخ إلاّ من أصل؟»[1]

= السيد طيب الموسوي الجزائري، الطبعة الرابعة، قم ١٩٨٨: ج٢ ص٣٨٠.

(١) الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور، الإمام عبد الرحمن جلال الدّين السيوطي، دار الفكر: ج٧ ص٤٣٠ .

• وفيه أخرج ابن مردويه عن ابن عبّاس في الآية قال: يستنسخ الحفظة من أُمّ الكتاب ما يعمل بنو آدم، فإنّما يعمل الإنسان على ما استنسخ الملك من أمّ الكتاب.

• وعن كتاب سعد السعود لابن طاووس قال بعد ذكر الملكين الموكّلين بالعبد: وفي رواية أنّهما إذا أرادا النزول صباحاً ومساءً ينسخ لهما إسرافيل عمل العبد من اللّوح المحفوظ، فيعطيهما ذلك، فإذا صعدا صباحاً ومساءً بديوان العبد قابله إسرافيل بالنسخ الذي انتسخ لهما، حتّى يظهر أنّه كان كما نسخ منه.

السادسة: النون والقلم والكتاب المبين

في البدء لابدّ من الالتفات إلى أنّ النصوص الروائية التي سنتوفّر عليها، حاولت أن تستخدم المثال بصيغة مكثّفة وذلك تطبيقاً لقوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَـٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَـٰلِمُونَ﴾ (العنكبوت: ٤٣)، إلاّ أنّ ذلك لا يعني إسقاط الحقائق الواقعيّة والمصاديق الخارجيّة لهذه المفاهيم ما وراء عالمنا المحسوس، فهي موجودة بحقائقها، ووظيفة المثال أنّه يساهم في تعقّلها على مستوى الفهم الإنساني؛ لأنّ الناس يختلفون في تلقّيهم للنصوص الدينيّة بحسب اختلاف أفهامهم،

فمن سامع لا حظّ له منها إلاّ تلقّي ألفاظها وتصوّر مفاهيمها الساذجة من غير تعمّق فيها وسبر لأغوارها، ومن سامع يتلقّى بسمعه ما يسمعه هؤلاء، ثمّ يغور في مقاصدها العميقة ويعقل حقائقها الأنيقة؛ قال تعالى: ﴿أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةُۢ بِقَدَرِهَا﴾ (الرعد: ١٧).

في ضوء هذه الحقيقة، فأعمليّة انتقاش العلوم والمعارف في الكتاب تحتاج إلى شيئين هما القلم والدواة، وقد حاولت روايات الفريقين على نحو مشترك بيان ذلك.

• في «المعاني» بإسناده عن سفيان بن سعيد الثوري عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام في تفسير الحروف المقطّعة في القرآن قال: **«وأمّا نون فهو نهرٌ في الجنّة، قال الله عزّ وجلّ: اجمد فجمد فصار مداداً، ثمّ قال للقلم: اكتب فسطّر القلم في اللّوح المحفوظ ما كان وما هو كائن إلى يوم القيامة، فالمداد مداد من نور، والقلم قلم من نور، واللّوح لوح من نور.**

قال سفيان: فقلت له: يابن رسول الله بيِّن لي أمر اللّوح والقلم والمداد فضل بيان، وعلّمني ممّا علّمك الله.

فقال: يا ابن سعيد لولا أنّك أهلٌ للجواب ما أجبتك. فنون ملك يؤدّي إلى القلم، وهو ملك، والقلم يؤدّي إلى اللّوح

وهو ملك، واللّوح يؤدّي إلى إسرافيل، وإسرافيل يؤدّي إلى ميكائيل، وميكائيل يؤدّي إلى جبرائيل، وجبرائيل يؤدّي إلى الأنبياء والرُّسل.

ثمّ قال لي: قم يا سفيان، فلا آمن عليك»[(١)].

والتعبير عن المداد والقلم واللّوح أنّها من نور، إشارة إلى ما قدّمناه من أنّ المفهوم الواحد قد يكون له مصاديق متعدّدة، منها ما يكون مادّياً، ومنها ما يكون وراء عالمنا المشهود، ومن ثمّ لا معنى لصرف اللّوح والقلم والمداد إلى مصاديقها المادّية في عالمنا.

• وفي تفسير القمّي عن عبد الرحيم القصير عن الصادق عليه السلام قال: سألته عن «ن والقلم» قال: إنّ الله خلق القلم من شجرة في الجنّة يُقال لها الخلد، ثمّ قال لنهر في الجنّة كُن مداداً، فجمد النهر وكان أشدّ بياضاً من الثلج وأحلى من الشهد.

ثمّ قال: اكتب. قال: ياربِّ ما أكتب؟ قال: اكتب ما كان وما هو كائن إلى يوم القيامة، فكتب القلم في رقّ أشدّ بياضاً من الفضّة وأصفى من الياقوت، ثمّ طواه فجعله في ركن العرش ثمّ ختم على فم القلم فلم ينطق أبداً»[(٢)].

---

(١) البرهان، مصدر سابق: ج٨ ص٨٤ .

(٢) تفسير القمّي، مصدر سابق: ج٢ ص٣٧٩.

قوله عليه السلام: «**فكتب القلم في رقّ**» تمثيل للّوح المكتوب فيه الحوادث بالرق، والرقّ ما يكتب فيه شبه الكاغد ـ كما قال الراغب ـ وقد تقدّم الحديث عنه عليه السلام **أنّ القلم ملك واللّوح ملك.**

وقوله عليه السلام: «**فجعله في ركن من العرش**» تمثيل للعرش بعرش الملك ذي الأركان والقوائم.

وقوله عليه السلام: «**ثمّ ختم على فم القلم**» كناية عن كون ما كتب في الرقّ قضاءً محتوماً لا يتغيّر ولا يتبدّل.

والحاصل: إنّ هذه النصوص وكثيرٌ غيرها أفادت أنّ القلم موجود حيّ ناطق عاقل، فحينما قال له الحقّ تعالى: اكتب، ردّ: ياربّ وما أكتب؟ ممّا يدلّ على أنّه ليس موجوداً جامداً كالأقلام المادّية التي نتداولها في عالمنا الإنساني، وهذا معنى ما ورد عن إبراهيم الكرخي قال: سألت جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام عن **اللّوح والقلم، فقال: هما ملكان**[1].

ولعلّ في قوله تعالى شاهد يدلّ على هذه الحقيقة، قال تعالى: ﴿نٓ وَٱلْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾ (القلم: ١) حيث أتى بصيغة جمع العقلاء مع وحدته، ممّا له دلالة واضحة على المطلوب.

---

(١) **البرهان**، مصدر سابق: ج٨ ص٨٥ .

السابعة: هل يمكن معرفة ما في الكتاب المبين؟

في آخر فقرات بحث هذه المرتبة من مراتب علم الله الفعلي، يواجهنا السؤال التالي: أَ لأحد من أولياء الله من النبيّين والأئمّة الأوصياء سبيل لمعرفة محتوى الكتاب المبين، أم يدخل في الغيب المطلق الذي لا سبيل لأحد إليه إلاّ هو سبحانه؟

عند العودة إلى القرآن الكريم يحدّثنا صراحةً بإمكان المعرفة؛ إذ يقول سبحانه: ﴿إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ * فِى كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ * لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ﴾ (الواقعة: ٧٧ ـ ٧٩) والآية واضحة الدلالة أنّ هناك سبيلاً إلى المسّ الذي هو العلم، غير أنّه يقتصر على المطهّرين، لأنّ ضمير «يمسّه» يرجع بحسب قواعد اللغة العربيّة إلى أقرب المراجع، إلاّ إذا دلَّ دليل على خلافه، أو منع منه مانع، ومن ثمّ فهو عائد على الكتاب المكنون. وقد بان ممّا مرّ أنّ الكتاب المكنون هو اسم للكتاب المبين، إذن بمقدور المطهّرين أن يقفوا على الكتاب المبين.

لكن من هم المطهّرون؟ يجيب القرآن على ذلك من خلال قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ (الأحزاب: ٣٣) فالمطهّرون هم أهل البيت عليهم السلام، وهذا خير شاهد على أنّ مصداق أهل البيت لا يمكن أن

يمتدّ ليشمل نساء النبيّ صلى الله عليه وآله وبقيّة قرابته، لأنّ أحداً من هؤلاء لم يدّع أنّه من أهل البيت، بل صرّحت نساء النبيّ صلى الله عليه وآله أنّ الآية مختصّة بالنبيّ صلى الله عليه وآله وعليّ وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام.

هذا مضافاً إلى أنّ هناك دليلاً تاريخيّاً على هذه الحقيقة، فلو أنّ أحداً غير هؤلاء كان من أهل البيت لكان من المطهّرين، ولو كان كذلك لكان ممّن يمسّ الكتاب المكنون وأمّ الكتاب واللّوح المحفوظ، عندئذ كان بمقدوره أن ينطق بحقائق لا سبيل للآخرين إليها، وهذا ما لم نلمسه في الحياة العلميّة والفكرية لأيّ من نساء النبيّ صلى الله عليه وآله وقرابته.

في ضوء ذلك ينكشف المدلول العظيم لنصّ أمير المؤمنين عليّ عليه السلام حيث قال: «**ن والقلم وما يسطرون. فالقلم قلم من نور، وكتاب من نور، في لوح محفوظ، يشهده المقرّبون وكفى بالله شهيداً**»[1]، وقد تظافرت عشرات الروايات على أنّ المقرّبين في هذه الأمّة هم النبيّ صلى الله عليه وآله وعلي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام.

ولعلّ في قوله تعالى: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ﴾ (يس: ١٢) ما يدلّ على هذه الحقيقة القرآنية، فقد تظافرت النصوص الروائيّة في ظلال هذه الآية، على أنّ المقصود من ذلك

---

(١) **البرهان**، مصدر سابق: ج٨ ص٨٥.

هو الإمام عليّ أمير المؤمنين عليه السلام.

• في «معاني الأخبار» بإسناده إلى أبي الجارود عن أبي جعفر الباقر، عن أبيه، عن جدّه عليه السلام قال: **«لمّا نزلت هذه الآية على رسول الله** صلى الله عليه وآله: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾ قام رجلان فقالا: يارسول الله هو التوراة؟ قال: لا. قالا: فهو الإنجيل؟ قال: لا. قالا: فهو القرآن؟ قال: لا. قال: فأقبل أمير المؤمنين عليه السلام فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: **هو هذا، إنّه الإمام الذي أحصى الله تبارك وتعالى فيه علم كلّ شيء»**[1].

• وفي تفسير علي بن إبراهيم عن ابن عبّاس عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: **«أنا الإمام المبين، أبيّن الحقّ من الباطل ورثته من رسول الله** صلى الله عليه وآله **»**[2].

• وفي «الاحتجاج» عن النبيّ صلى الله عليه وآله في حديث قال: **«ما من علم إلاّ علّمنيه ربّي، وأنا علّمته عليّاً، وقد أحصاه الله فيَّ، وكلّ علم علمت فقد أحصيته في إمام المتّقين، وما من علم إلاّ**

---

(١) **البرهان**، مصدر سابق: ج٦ ص٣٨٦.

(٢) **تفسير نور الثقلين**، للمحدّث الجليل العلاّمة الخبير عبد علي بن جمعة العروسي الجويزي، المتوفّى ١١١٢، مؤسّسة مطبوعاتي إسماعيليان، إيران، قم، الطبعة الثانية: ج٤ ص٣٧٩.

علّمته عليّاً»[١].

لكن ينبغي أن لا يخفى أنّ هذه الروايات ليست بصدد تفسير الآية، بل مضمونها يعدّ من بطن القرآن وإشاراته، ولا مانع من أن يرزق الله عبداً وحّده وأخلص العبادة له، العلم بما في الكتاب المبين، وهو عليه السلام سيّد الموحّدين بعد النبيّ صلى الله عليه وآله.

وإلاّ فمقتضى ظاهر الآية أنّ المراد من قوله: «إمام مبين» هو اللّوح المحفوظ من التغيير الذي يشتمل على تفصيل قضائه في خلقه، فيحصي كلّ شيء، وقد تقدّم أنّ له في كلامه تعالى أسماء مختلفة كاللّوح المحفوظ وأُمّ الكتاب والإمام المبين، كلّ منها بعناية وحيثيّة خاصّة.

ولعلّ العناية في تسميته إماماً مبيناً أنّه لاشتماله على القضاء المحتوم متبوع للخلق، مقتدى لهم، وكتب الأعمال ـ كما تقدّم ـ مستنسخة منه.

---

(١) **تفسير الصافي**، مصدر سابق: ج٤ ص٢٤٧.

(٤)

لوح المحو والإثبات

في القرآن وحديث أهل البيت عليهم السلام

مرتبة أخرى من مراتب علم الله الفعلي أشارت إليها هذه الآية ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ (الرعد: ٣٩).

معنى المحو والإثبات

محو الشيء هو إذهاب رسمه وأثره؛ يُقال: محوت الكتاب إذا أذهبت ما فيه من الخطوط والرسوم؛ قال تعالى: ﴿وَيَمْحُ اللَّهُ الْبَاطِلَ وَيُحِقُّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ﴾ (الشورى: ٢٤) أي يذهب بآثار الباطل كما قال تعالى: ﴿فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً﴾ (الرعد: ١٧)، وقال: ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً﴾ (الإسراء: ١٢) أي أذهبنا أثر الإبصار من الليل.

وقد قوبل المحو في الآية بالإثبات، وهو إقرار الشيء في مستقرّه بحيث لا يتحرّك ولا يضطرب، يُقال: أثبتّ الوتد في الأرض إذا ركزته فيها بحيث لا يتحرّك ولا يخرج من مركزه،

فالمحو هو إزالة الشيء بعد ثبوته برسمه.

في «الكافي» بإسناده عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام في هذه الآية ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ﴾ قال: فقال: **وهل يمحى إلاّ ما كان ثابتاً، وهل يثبت إلاّ ما لم يكن»**[1].

ووقوع قوله: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ﴾ بعد قوله في الآية السابقة: ﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ﴾ (الرعد: ٣٨) واتّصاله به من جانب، وبقوله: ﴿وَعِندَهُۥٓ أُمُّ الْكِتَٰبِ﴾ من جانب آخر، ظاهر في أنّ المراد محو الكتب وإثباتها في الأوقات والآجال، فالكتاب الذي أثبته الله في الأجل الأوّل إن شاء محاه في الأجل الثاني وأثبت كتاباً آخر، فلا يزال يُمحى كتابٌ ويُثبت كتابٌ آخر.

وهذا خيرُ شاهد على أنّ الكتاب يقع فيه التغيير والتبديل، على خلاف ما تقدّم في الكتاب المبين وأنّه محفوظ من كلّ تبدّل وتغيّر. ولذا ورد عن الفضيل بن يسار عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: **«إنّ الله تبارك وتعالى كتب كتاباً فيه ما كان وما هو كائن، فوضعه بين يديه، فما شاء منه قدّم، وما شاء منه**

---

(١) **الأصول من الكافي**، مصدر سابق، ج ١، ص ١٤٧

أخّر، وما شاء منه محا، وما شاء منه كان، وما لم يشأ لم يكن»[١].

إذن فقوله: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ﴾ على ما فيه من الإطلاق والعموم، يفيد فائدة التعليل لقوله المتقدّم في الآية السابقة: ﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ﴾ والمعنى أنّ لكلّ وقت كتاباً يخصّه فيختلف. فاختلاف الكتب باختلاف الأوقات والآجال إنّما ظهر من ناحية اختلاف التصرّف الإلهي بمشيّته، لا من جهة اختلافها في أنفسها وذواتها، بأن يتعيّن لكلّ أجل كتاب في نفسه لا يتغيّر عن وجهه، بل الله سبحانه هو الذي يعيّن ذلك بتبديل كتاب مكان كتاب ومحو كتاب وإثبات آخر.

وإذا اعتبرنا أنّ كلّ شيء آية كما هو كذلك: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْأَفَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾ (فصّلت: ٥٣) صحّ أن يُقال: لا يزال يمحو آية ويثبت آية، كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ (البقرة: ١٠٦) فإنّ النسخ قريب المعنى من المحو؛ يقال: نسخت الشمس الظلّ إذا أزالته وذهبت به، ومنه أيضاً قولهم: نسخت الكتاب إذا نقل من نسخة إلى أخرى، فكأنّ الكتاب أُذهب به وأُبدل مكانه، ولذلك

---

(١) **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**، العلامة المجلسي: ج٤، ص١٩١، باب٢ (البداء والنسخ)، الحديث ٥٧.

أبدل لفظ النسخ بالتبديل في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ﴾ (النحل: ١٠١).

قال في المفردات: «الإبدال والتبديل والتبدّل والاستبدال جعل شيء مكان آخر، وهو أعمّ من العوض، فإنّ العوض هو أن يصير لك الثاني بإعطاء الأوّل، والتبديل قد يُقال للتغيير مطلقاً وإن لم يأت ببدله، فالتبديل بمعنى التغيير يخالف التبديل بمعناه المعروف في أنّ مفعول الأوّل هو المأخوذ والمطلوب، بخلافه بالمعنى المعروف، فمعنى قوله: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ﴾ معناه وضعنا الآية الثانية مكان الأولى بالتغيير، فكانت الثانية المبدلة هي الباقية المطلوبة»[1].

ثمّ إنّ الآية ربما كانت في أنّها آية ذات جهة واحدة، وربما كانت ذات جهات كثيرة، ونسخها وإزالتها ومحوها كما يتصوّر بجهتها الواحدة كإهلاكها، كذلك يتصوّر ببعض جهاتها دون بعض إذا كانت ذات جهات كثيرة ـ كما سيتّضح لاحقاً ـ.

العلاقة بين لوح المحو والإثبات وأمّ الكتاب

لِمَ خُتمت الآية الكريمة بقوله: ﴿وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾؟ بتعبير آخر: لِمَ خُتم ما هو متغيّر بما هو ثابت؟

---

(١) المفردات في غريب القرآن، للراغب الأصفهاني: ص٣٩.

الجواب: لدفع توهّم محذور وإبانة لحقيقة من الحقائق التوحيديّة، فإنّ اختلاف حال الكتاب المكتوب لأجَل، بالمحو والإثبات أي تغيّر الحكم المكتوب والقول المقضي به حيناً بعد حين، ربما أدّى إلى التباس خطير في هذا المجال، هو أنّ الأمور والقضايا والحوادث ليس لها عند الله سبحانه صورة ثابتة، وإنّما يكون حكمه تابعاً للعلل والعوامل الموجبة له من خارج، كأحكامنا وقضايا معاشر ذوي الشعور من الخلق، أو أنّ حكمه تعالى جزافيّ لا تعيّن له في نفسه ولا مؤثّر في تعيّنه من خارج، كما ربما يتوهّم أرباب العقول البسيطة أنّ الذي له مِلك ـ بكسر الميم ـ مطلق وسلطنة مطلقة، له أن يريد ما يشاء ويفعل ما يريد من دون رعاية أيّ قيد أو شرط وسلوك أيّ نظام في عمله كما فهم البعض من قوله: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ (الأنبياء: ٢٣)، وعليه فلا صورة ثابتة لشيء من أفعاله وقضاياه عنده. ومن الواضح أنّ ذلك ينافي ما قاله في كتابه: ﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ﴾ (ق: ٢٩) ﴿وَكُلُّ شَىْءٍ عِندَهُۥ بِمِقْدَارٍ﴾ (الرعد: ٨) إلى غير ذلك من الآيات.

فيدفع هذا الالتباس بقوله: ﴿وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ أي أصله، فإنّ الأمّ ـ كما تقدّم ـ هي الأصل الذي ينشأ منه الشيء

ويرجع إليه، أي الأمر الثابت الذي يرجع إليه هذه الكتب التي تمحى وتثبت بحسب الأوقات والآجال. ولو كان هذا الأصل هو نفسه يقبل المحو والإثبات، لكان مثلها لا أصلاً لها، ولو لم يكن من أصله كان المحو والإثبات في أفعاله تعالى:

• إمّا تابعاً لأمور خارجة تستوجب ذلك، فكان تعالى مقهوراً مغلوباً للعوامل والأسباب الخارجيّة مثلنا، وهو منافٍ لقوله سبحانه: ﴿وَٱللَّهُ يَحۡكُمُ لَا مُعَقِّبَ لِحُكۡمِهِۦ﴾ (الرعد: ٤١).

• وإمّا غير تابع لشيء أصلاً، وهو الجزاف الذي يختلّ به نظام الخلقة والتدبير العامّ الواحد بربط الأشياء بعضها ببعض جلّت عنه ساحته؛ قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقۡنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَا لَٰعِبِينَ*مَا خَلَقۡنَٰهُمَآ إِلَّا بِٱلۡحَقِّ﴾ (الدخان: ٣٨ ـ ٣٩).

فالحاصل من مضمون الآية، أنّ لله سبحانه في كلّ وقت وأجل كتاباً أي حكماً وقضاءً، وأنّه يمحو ما يشاء من هذه الكتب والأحكام والأقضية، ويثبت ما يشاء، أي يغيّر القضاء الثابت في وقت، فيضع في الوقت الثاني مكانه قضاءً آخر، لكن عنده بالنسبة إلى كلّ وقت قضاء لا يتغيّر ولا يقبل المحو والإثبات، وهو الأصل الذي يرجع إليه الأقضية الأُخر وتنشأ منه، فيمحو ويثبت على حسب ما يقتضيه هو.

النتائج المستلخصة من الآية

أوّلاً: إنّ حكم المحو والإثبات عامّ لجميع الحوادث التي لها أجل ووقت، وهو جميع ما في السماوات والأرض وما بينهما؛ قال تعالى: ﴿مَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ (الأحقاف: ٣)، والمراد بذلك مجموع العالم المشهود علويّه وسفليّه، والمراد بالأجل المسمّى ما ينتهي إليه أمد وجود الشيء؛ وذلك لإطلاق قوله: ﴿يَمْحُوا۟ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ﴾. واختصاص المورد بآيات النبوّة لا يوجب تخصيص الآية؛ لأنّ المورد لا يخصّص.

هذا مضافاً إلى أنّ الضرورة الوجدانية تطابق ذلك، فإنّ ناموس التغيير جارٍ في جميع أرجاء العالم المشهود، وما من شيء قيس إلى زمانين في وجوده إلاّ لاح التغيّر في ذاته وصفاته وأعماله.

ثانياً: إنّ للأشياء المشهودة جهتين؛ جهة تغيّر تستتبع الموت والحياة والزوال والبقاء وأنواع التبدّل والتحوّل، وجهة ثبات لا تتغيّر عمّا هي عليها. وهما إمّا نفس كتاب المحو والإثبات وأُمّ الكتاب، وإمّا أمران مترتّبان على الكتابين، وعلى أيّ حال تقبل الآية الصدق على هاتين الجهتين.

القرآن وتعدّد الآجال

من هنا أثبت القرآن للموجودات ـ ذوات الأجل ـ نحوين من الأجل؛ قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰٓ أَجَلًا ۖ وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُۥ ۖ ثُمَّ أَنتُمْ تَمْتَرُونَ﴾ (الأنعام: ٢) حيث تحدّثت بصراحة عن أجلين، هما: «قضى أجلاً» و «أجل مسمّى عنده».

وبتقييد الأجل المسمّى بقوله «عنده» يتّضح أنّ هذا هو الأجل الذي لا يقع فيه تغيير؛ لقوله سبحانه: ﴿وَمَا عِندَ ٱللَّهِ بَاقٍ﴾ (النحل: ٩٦). وهو الأجل المحتوم الذي لا يتغيّر ولا يتبدّل؛ قال تعالى: ﴿إِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ فَلَا يَسْتَـْٔخِرُونَ سَاعَةً ۖ وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ (يونس: ٤٩)، ومن ثمّ فإنّ هذا الأجل هو الموجود في أمّ الكتاب.

أمّا الثاني، فهو الذي أطلقت عليه الآية ﴿ثُمَّ قَضَىٰٓ أَجَلًا﴾ حيث جاء مبهماً، وهو الأجل المعلّق غير المحتوم، وفيه يقع التبدّل والتحوّل، حيث يتوقّف تحقّقه على تحقّق شرطه، وهو الموجود في لوح المحو والإثبات.

بتعبير آخر: يفيد قوله: ﴿وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُۥ﴾ وجود نحو من الأجل والتقدير الإلهي لا يتبدّل ولا يتغيّر ولا يزول، بل هو باقٍ، لقوله: ﴿وَمَا عِندَ ٱللَّهِ بَاقٍ﴾ وبقرينة المقابلة يتبيّن أنّ قوله:

«قضى أجلاً» يفيد أنّ هذا قابل للزوال والتبدّل والتغيّر، وإلاّ لو كان «قضى أجلاً» ثابتاً وباقياً لا يزول ولا يتبدّل، لم يكن ثمّ معنىً لقوله: ﴿ثُمَّ قَضَىٰٓ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُۥ﴾.

فنسبة الأجل المسمّى إلى الأجل غير المسمّى، نسبة المطلق المنجّز إلى المشروط المعلّق، فمن الممكن أن يتخلّف المشروط المعلّق عن التحقّق لعدم تحقّق شرطه الذي عُلّق عليه، بخلاف المطلق المنجّز فإنّه لا سبيل إلى عدم تحقّقه البتّة.

طبيعيّ أنّ الآجال بضربيها لا تختصّ بالإنسان وحده، وإن كانت الآية مورد البحث تتحدّث عن الأجل الإنساني، لأنّ المورد لا يخصّص.

وقد اتّفقت كلمة أعلام الفريقين في استفادة هذا المعنى من الآية.

قال الشيخ المفيد: «وقد يكون الشيء مكتوباً بشرط»، فيتغيّر الحال فيه؛ قال تعالى: ﴿ثُمَّ قَضَىٰٓ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُۥ﴾ فتبيّن أنّ الآجال على ضربين: ضرب منها مشترط يصحّ فيه الزيادة والنقصان، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُّعَمَّرٍ وَلَا يُنقَصُ مِنْ عُمُرِهِۦٓ إِلَّا فِى كِتَـٰبٍ﴾ (فاطر: ١١)، وقوله تعالى ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْقُرَىٰٓ ءَامَنُوا۟ وَٱتَّقَوْا۟ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَـٰتٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ﴾

(الأعراف: ٩٦). فبيّن أنّ آجالهم كانت مشترطة في الامتداد بالبرّ، والانقطاع بالفسوق، وقال تعالى فيما أخبر به عن نوح عليه السلام في خطابه لقومه: ﴿ٱسْتَغْفِرُوا۟ رَبَّكُمْ إِنَّهُۥ كَانَ غَفَّارًا * يُرْسِلِ ٱلسَّمَآءَ عَلَيْكُم مِّدْرَارًا﴾ إلى آخر الآيات (نوح: ١٠ ـ ١١). فاشترط لهم في مدّ الأجل وسبوغ النِّعم الاستغفار، فلمّا لم يفعلوه قطع آجالهم وبتر أعمارهم واستأصلهم بالعذاب»[1].

وقال الفخر الرازي في تفسيره: «وأمّا قوله تعالى: ﴿وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُۥ﴾ فاعلم أنّ صريح هذه الآية يدلّ على حصول أجلين لكلّ إنسان، واختلف المفسّرون في تفسيرهما على وجوه» ثمّ يبدأ بعدّ الوجوه واستعراضها إلى أن يصل إلى السادس فيقول: «والسادس: وهو قول حكماء الإسلام إنّ لكلّ إنسان أجلين، أحدهما: الآجال الطبيعيّة، والثاني: الآجال الاختراميّة، أمّا الآجال الطبيعيّة فهي التي لو بقي ذلك المزاج مصوناً من العوارض الخارجيّة لانتهت مدّة بقائه إلى الوقت الفلاني، وأمّا الآجال الاخترامية، فهي التي تحصل بسبب من الأسباب

---

(١) **شرح عقائد الصدوق أو تصحيح الاعتقاد**، الشيخ المفيد محمد بن النعمان (ت: ٤١٣هـ) المطبوع مع: أوائل المقالات في المذاهب المختارات للشيخ المفيد أيضاً، طبعة قم (دون تاريخ): ص٢٠٠ .

الخارجيّة كالغرق والحرق ولدغ الحشرات وغيرها من الأمور. وقوله ﴿مُّسَمًّى عِندَهُۥ﴾ أي معلوم عنده أو مذكور اسمه في اللّوح المحفوظ»[١].

من هنا جاءت روايات أئمّة أهل البيت عليهم السلام لتوضيح هذه الحقيقة:

• في الكافي عن زرارة عن حمران عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سألت عن قول الله عزّ وجلّ ﴿قَضَىٰٓ أَجَلًاۖ وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُۥ﴾ قال: **هما أجلان؛ أجلٌ محتوم، وأجلٌ موقوف**»[٢].

• وفي تفسير العياشي عن حمران قال: «سألت أبا عبد الله الصادق عليه السلام عن قول الله: ﴿قَضَىٰٓ أَجَلًاۖ وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُۥ﴾ فقال: **هما أجلان، أجل موقوف يصنع الله ما يشاء، وأجل محتوم**»[٣].

• وفي تفسير العياشي أيضاً عن مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام في قوله: ﴿ثُمَّ قَضَىٰٓ أَجَلًاۖ وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُۥ﴾ قال: «**الأجل غير المسمّى موقوف يقدّم منه ما شاء، وأمّا**

(١) **التفسير الكبير**، للإمام الفخر الرازي (ت:٦٠٦هـ)، طهران، الطبعة الثانية، ج١٢، ص١٥٣.

(٢) **الأصول من الكافي**: باب البداء، الحديث ٤، ج١ ص١٤٧.

(٣) **تفسير العيّاشي**، من سورة الأنعام، الحديث ٧، ج١ ص٣٥٥.

الأجل المسمّى فهو الذي ينزل ممّا يريد أن يكون في ليلة القدر إلى مثلها، قال: فذلك قول الله ﴿إِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ فَلَا يَسْتَـْٔخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ (يونس: ٤٩).[1]

الفرق بين الأجل المنجّز والأجل المعلّق

ممّا تقدّم يظهر أنّ القضاء الإلهي الذي جاء في قوله: ﴿ثُمَّ قَضَىٰٓ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُۥ﴾ على ضربين؛ محتوم وموقوف، كما نصّت على ذلك النصوص المتقدّمة، وتوضيح الفرق بينهما:

• إنّ القضاء المحتوم، هو التقدير الإلهي الذي يكون مبرماً وقطعيّاً بنحو لا يردّ ولا يبدّل ولا يغيّر. لكن ينبغي أن يتنبّه أنّ ثبات هذا الضرب من القضاء وعدم تغيّره، لا يعني أنّ الله سبحانه عاجز أن يبدّله ويغيّره، كلاّ إنّما اقتضت حكمته الأزليّة أن تكون هذه سنّته وهذا قضاؤه.

والأمثلة على ذلك كثيرة:

منها: قضى أن يكون الإنسان مختاراً في فعله: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ (الكهف: ٢٩).

ومنها: الانتقال من هذه النشأة إلى نشأة أخرى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ (العنكبوت: ٥٧).

---

(١) المصدر نفسه، الحديث ٥.

ومنها: قوله لآدم ومن معه: ﴿ٱهْبِطُواْ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾ (البقرة: ٣٦).

ومنها: قوله ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنٌ إِلَّا مَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ * وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمَوْعِدُهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (الحجر: ٤٢ـ ٤٣).

ومنها: أنّه ﴿كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾ (الأنعام: ١٢).

ومنها: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ (فصّلت: ٤٦).

هذه الأقضية وثمّ غيرها كثير في القرآن تحكي تقديراً إلهيّاً محتوماً لم يعلّق على شيء إلاّ إرادته ومشيئته تعالى، من هنا لا يطاله التغيّر والتبدّل بالصدقة والدّعاء والاستغفار وغيرها.

• وأمّا القضاء الموقوف، فهو التقدير الإلهي الذي عُلّق على شيء. على سبيل المثال قضى سبحانه بحقّ إنسان معيّن أن يموت في سنّ الثلاثين، بيدَ أنّه علّق موته على عدم دفع الصدقة وعدم صلة الرحم، وعلى عدم دعاء والديه أو دعاء الناس له لو قضى حاجاتهم. هذا هو القضاء الإلهي المعلّق على شرط، فلو تحقّق الشرط لا يموت الإنسان في ذلك العمر.

مثال آخر يمكن ضربه في المرض. فالله سبحانه قضى على إنسان أن يموت إذا مرض بمرض معيّن في إطار النظام الوجودي الذي يحكم نشأة عالم المادّة، لكن إذا عولج الإنسان

فإنّه قد يكون رافعاً للمرض، كما أنّ الدّعاء والصدقة ونحوهما مؤثّران على تغيير هذا الضرب من القضاء الإلهي.

في ضوء ما مرّ يتّضح الفارق بين القضاءين، فالأوّل حتميّ لا يتطرّق إليه التغيّر والتبدّل أبداً، وهو مقام أمّ الكتاب. وأمّا الثاني فيتغيّر من خلال العوامل والأسباب الطبيعيّة وغيرها، ويكون فيه تأثير لعمل الإنسان، فالعمل السيّئ والعمل الصالح كلاهما مؤثّران في مثل هذا التقدير الإلهي المعلّق على الشرائط والموانع. وهذه التغيّرات والتبدّلات تجري برمّتها على نطاق لوح المحو والإثبات.

• عن الفضيل قال: «سمعت أبا جعفر الباقر عليه السلام يقول: **من الأمور أمور محتومة جائية لا محالة، ومن الأمور أمور موقوفة عند الله يقدّم منها ما يشاء ويمحو منها ما يشاء ويثبت منها ما يشاء، لم يطلع على ذلك أحداً**»[1].

• كذلك ما جاء في حديث آخر أنّ الإمام الرضا عليه السلام قال لسليمان المروزي: «**يا سليمان إنّ من الأمور أموراً موقوفة عند الله تبارك وتعالى يقدّم منها ما يشاء ويؤخّر ما يشاء**»[2].

---

(١) **بحار الأنوار**، مصدر سابق: ج٤ ص١١٩، الحديث٥٨.

(٢) المصدر نفسه: ج٤ ص٩٦، الحديث٢.

• ومن الأحاديث النبويّة التي أوضحت بلغة عمليّة وتطبيقيّة تأثير بعض الأعمال الصالحة التي يؤتى بها كمصداق على القضاء المعلّق، ما روي عن الحسين بن زيد بن علي عن جعفر بن محمّد عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ: «**إنّ المرء ليصل رحمه وما بقي من عمره إلاّ ثلاث سنين، فيمدّها الله إلى ثلاث وثلاثين سنة، وإنّ المرء ليقطع رحمه وقد بقي من عمره ثلاث وثلاثون سنة فيقصرها الله إلى ثلاث سنين أو أدنى**». قال الحسين: «وكان جعفر يتلو هذه الآية: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾»[1].

بيدَ أنّ للعمل صالحاً أم طالحاً حدوده في التأثير ومنطقته التي لا يتعدّاها، فتأثيره يبقى في نطاق لوح المحو والإثبات، حتّى إذا صار إلى أمّ الكتاب فلا أثر.

• عن عمّار بن موسى عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام سُئل عن قول الله: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ فقال: «**إنّ ذلك الكتاب كتاب يمحو الله ما يشاء ويثبت، فمن ذلك يرد الدّعاء القضاء، وذلك الدّعاء مكتوب عليه: الذي يردّ به القضاء، حتّى إذا صار إلى أمّ الكتاب لم يغن**

---

(١) المصدر نفسه: ج٤ ص١٢١، الحديث٦٦.

الدّعاء فيه شيئاً»[١].

والحاصل: فإنّ التركيب الخاصّ الذي لبُنية الفرد الإنساني في هذه النشأة ـ وهكذا كلّ شيء في عالمنا المشهود ـ مع ما في أركانه من الاقتضاء المحدود، يقتضي أن يعمّر العمر الطبيعي الذي ربما حدوده مائة عام، وهذا هو المكتوب في لوح المحو والإثبات مثلاً، غير أنّ لجميع أجزاء الكون ارتباطاً وتأثيراً في الوجود الإنساني، فربما تفاعلت الأسباب والموانع التي لا يحصيها تفاعلاً لا يحيط به، فأدّى إلى حلول أجله قبل أن ينقضي الأمد الطبيعي، وهو المسمّى بالموت الاخترامي.

وبهذا يسهل تصوّر وقوع الحاجة بحسب ما نظم الله الوجود إلى الأجل المسمّى وغير المسمّى جميعاً، وأنّ الإبهام الذي بحسب الأجل غير المسمّى لا ينافي التعيّن بحسب الأجل المسمّى، وأنّ الأجلين ربما توافقا وربما تخالفا، والواقع حينئذ هو الأجل المسمّى عنده البتّة.

---

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق: ج٤ ص١٢١، الحديث٦٥.

البداء ولوح المحو والإثبات

في ضوء ما مرّ أصبح من السهل تبيّن المنطقة التي يحصل فيها الزيادة والنقصان، بل أيّ ضرب من ضروب التحوّل والتبدّل، فإنّ من العلم الإلهي ما هو علم ذاتيّ بالأشياء قبل الإيجاد، ومن الواضح أنّ هذا الضرب من العلم لا يقع فيه أي تغيّر وتبدّل، لأنّه عين الذات. كما أنّ هناك العلم الفعلي الذي تقدّم أنّ له مراتب متعدّدة، ومن مراتبها ما أطلق عليه القرآن أنّه الكتاب المبين واللّوح المحفوظ والكتاب المكنون وغير ذلك، وهذه المرتبة أيضاً ـ كما مرّ ـ لا تحتمل التغيّر والزيادة والنقصان.

لكن هناك مرتبة أخرى من العلم الفعلي أطلق عليها القرآن لوح المحو والإثبات، هي التي يقع فيها التغيّر والتبدّل، مع الأخذ بعين الاعتبار أنّ ذلك إنّما يتمّ في إطار ما هو موجود وثابت في أمّ الكتاب، وبما لا يشذّ عن نطاق السنن المكنونة التي لا تحتمل التحويل والتبديل.

وهذا المعنى هو الذي اصطلح عليه أئمّة أهل البيت عليهم السلام بالبداء.

• عن أبي بصير وسماعة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «مَن زعم **أنّ الله عزّ وجلّ يبدو له من شيء لم يعلمه أمس، فابرؤوا**

منه»[١].

• عن منصور بن حازم قال: «سألت أبا عبد الله الصادق عليه السلام: هل يكون اليوم شيء لم يكن في علم الله بالأمس؟ قال: **من قال هذا فأخزاه الله»** قلت: أرأيت ما كان وما هو كائن إلى يوم القيامة أليس في علم الله؟ قال: **بلى قبل أن يخلق الخلق»**[٢].

• عن ابن سنان عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: «**إنّ الله يقدّم ما يشاء ويؤخّر ما يشاء ويمحو ما يشاء ويثبت ما يشاء، وعنده أمّ الكتاب. وقال: كلّ أمر يريده الله فهو في علمه قبل أن يضعه، وليس شيء يبدو له إلاّ وقد كان في علمه، إنّ الله لا يبدو له من جهل»**[٣].

والروايات في هذا الباب مستفيضة متكاثرة[٤]، فلا يعبأ بما نقل عن بعضهم أنّه خبر واحد، وهي واضحة الدلالة في نفيها

---

(١) **بحار الأنوار**، مصدر سابق: ج٤ ص١١١، باب البداء، الحديث ٣٠.

(٢) **الأصول من الكافي**، مصدر سابق: ج١ ص١٤٨، باب البداء، الحديث ١١.

(٣) **بحار الأنوار**: باب٣ (البداء والنسخ) الحديث٦٣ ج٤ ص١٢١.

(٤) لملاحظة أحاديث البداء بشكل عامّ يمكن النظر إلى **بحار الأنوار**، مصدر سابق: ج٤ باب البداء والنسخ ص٩٢ـ ١٢٢ حيث استقصى المجلسي سبعين خبراً من مصادر متعدّدة. كذا **أصول الكافي** ج١ باب البداء ص١٤٦ حيث أورد خمسة عشر حديثاً.

البداء بالمعنى الباطل الممتنع عقلاً ونقلاً، أي علمه ثانياً بما كان جاهلاً به أوّلاً، ولازمه تغيّر علمه في ذاته كما ربما يتّفق فينا، تعالى الله عمّا يقول الجاهلون، بل له معنى آخر في القرآن وروايات أهل البيت عليهم السلام.

توضيحه: البداء من الأوصاف التي ربما تتّصف به أفعالنا الاختياريّة من حيث صدورها عنّا بالعلم والاختيار، فإنّا لا نريد شيئاً من أفعالنا الاختياريّة إلاّ بمصلحة داعية إلى ذلك تعلّق بها علمنا، وربما تعلّق العلم بمصلحة فقَصَدنا الفعل، ثمّ تعلّق العلم بمصلحة أخرى توجب خلاف الأولى، فحينئذ نريد خلاف ما كنّا نريده قبلُ، وهو الذي نقول: بدا لنا أن نفعل كذا، أي ظهر لنا بعدما كان خفيّاً عنّا كذا.

فالبداء ظهور ما كان خفيّاً من الفعل لظهور ما كان خفيّاً من العلم بالمصلحة.

ثمّ توسّع في الاستعمال فأطلقنا البداء على ظهور كلّ فعل كان الظاهر خلافه، فيقال بدا له أن يفعل كذا، أي ظهر من فعله ما كان الظاهر منه خلافه.

ثمّ إنّ وجود كلّ موجود من الموجودات الخارجيّة له نسبة إلى مجموع علّته التامّة التي يستحيل معها عدم الشيء، وعند

ذلك يجب وجوده بالضرورة، وله نسبة إلى مقتضيه الذي يحتاج الشيء إليه في صدوره منه إلى شرط، وعدم مانع، فإذا وجدت الشرائط وعدمت الموانع تمّت العلّة التامّة ووجب وجود الشيء، وإذا لم يوجد الشرط ووجد مانع لم يؤثّر المقتضي أثره وكان التأثير للمانع، وحينئذ يصدق البداء، فإنّ هذا الحادث إذا نسب وجوده إلى مقتضيه الذي كان يظهر بوجوده خلاف هذا الحادث كان موجوداً، ظهر من علّته خلاف ما كان يظهر منها.

ومن المعلوم أنّ علمه تعالى بالموجودات والحوادث مطابق لما في نفس الأمر من وجودها، فله تعالى علم بالأشياء من جهة عللها التامّة، وهو العلم الذي لا بداء فيه أصلاً، وله علم بالأشياء من جهة مقتضياتها التي هي موقوفة التأثير على وجود الشرائط وفقد الموانع، وهذا العلم يمكن أن يظهر خلاف ما كان ظاهراً منه بفقد شرط أو وجود مانع، وهذا هو المراد بقوله تعالى: ﴿يَمْحُواْ اللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ﴾.

فلسفة البداء

سجّلت النصوص الروائية عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام عناية خاصّة للإيمان بهذه الموضوعة العقديّة في المعارف القرآنية.

• عن زرارة عن أحدهما عليهما السلام: «**ما عُبد الله بشيء مثل**

البداء»[١].

• عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام: «**ما عُظِّم الله عزّ وجلّ بمثل البداء**»[٢].

• عن مالك الجهني قال: «سمعت أبا عبد الله الصادق عليه السلام يقول: **لو علم الناس ما في القول بالبداء من الأجر، ما فتروا عن الكلام فيه**»[٣].

• عن مرازم بن حكيم قال: «سمعت أبا عبد الله الصادق عليه السلام يقول: **ما تنبّأ نبيّ قطّ، حتّى يقرّ لله بخمس خصال: بالبداء والمشيئة والسجود والعبوديّة والطاعة**»[٤].

• عن الريان بن الصلت قال: سمعت الرضا عليه السلام يقول: «**ما بعث الله نبيّاً قطّ إلاّ بتحريم الخمر، وأن يقرّ لله بالبداء**»[٥].

من هنا قد يتساءل عن الفوائد المترتّبة على الإيمان بالبداء، وطبيعة الفلسفة الكائنة وراء هذا التركيز الكبير عليه في السنّة؟

---

(١) **بحار الأنوار**، مصدر سابق: ج٤ ص١٠٧ .

(٢) **بحار الأنوار**، مصدر سابق: ج٤ ص١٠٧، **الأصول من الكافي**: ج١ ص١٤٦.

(٣) **الأصول من الكافي**، مصدر سابق: ج١ ص١٤٨.

(٤) المصدر نفسه: ج١ ص١٤٨.

(٥) المصدر نفسه: ج١ ص١٤٨.

في الواقع يمكن الإشارة إلى أمرين قد يساهمان في الكشف عن أهمّية هذه المفردة العقديّة في منظومة المعارف القرآنية.

١. إثبات القدرة المطلقة لله سبحانه

في البدء لابدّ من الإشارة إلى أنّ البداء والنسخ يتقاربان في كثير من العناصر المكوّنة لهما، وإن كانا يفترقان أيضاً في أمور أخرى.

قال السيّد الداماد صاحب القبسات: «البداء منزلته في التكوين منزلة النسخ في التشريع، فما في الأمر التشريعي والأحكام التكليفيّة نسخ، فهو في الأمر التكويني والمكوّنات الزمانية بداء. فالنسخ كأنّه بداء تشريعيّ، والبداء كأنّه نسخ تكوينيّ.

ولا بداء في القضاء ولا بالنسبة إلى جناب القدس الحقّ، والمفارقات المحضة من ملائكته القدسيّة، وفي متن الدهر الذي هو ظرف مطلق الحصول القارّ والثبات الباتّ ووعاء عالم الوجود كلّه، وإنّما البداء في القدر وفي امتداد الزمان الذي هو أفق التقضّي والتجدّد، وظرف التدريج والتعاقب، وبالنسبة إلى الكائنات الزمانية، ومَن في عالم الزمان والمكان وإقليم المادّة والطبيعة.

وكما حقيقة النسخ عند التحقيق انتهاء الحكم التشريعي وانقطاع استمراره، لا رفعه وارتفاعه من وعاء الواقع، فكذا حقيقة البداء عند الفحص البالغ، انبتات استمرار الأمر التكويني، وانتهاء اتّصال الإفاضة، ومرجعه إلى تحديد زمان الكون وتخصيص وقت الإفاضة، لا أنّه ارتفاع المعلول الكائن عن وقت كونه وبطلانه في حدّ حصوله»[١].

تأسيساً على ذلك كان هناك منحىً في العقيدة والفكر يذهب إلى تضييق القدرة الإلهيّة المطلقة في المجالين معاً، وقد نسب القرآن الكريم هذا الضرب من الفكر إلى اليهود، حيث إنّهم آمنوا بعدم جواز النسخ في الأحكام الدينيّة، ولذا لم يقبلوا بنسخ التوراة، بدعوى أنّ الآية إذا كانت من عند الله تعالى، كانت حافظة لمصلحة من المصالح الحقيقيّة، لا يحفظها شيء دونها، فلو زالت الآية ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ﴾ فاتت المصلحة ولن يقوم مقامها شيء يحفظ به تلك المصلحة، ويستدرك به ما فات منها من فائدة الخلقة ومصلحة العباد.

وليس شأنه تعالى كشأن عباده ولا علمه كعلمهم، بحيث يتغيّر بتغيّر العوامل الخارجيّة، فيتعلّق يوماً علمه بمصلحة

---

(١) نقلاً عن بحار الأنوار، مصدر سابق: ج٤ ص١٢٦ .

فيحكم بحكم، ثمّ يتغيّر علمه غداً ويتعلّق بمصلحة أخرى فاتت عنه بالأمس فيتغيّر الحكم، ويقضي ببطلان ما حكم سابقاً، وإتيان آخر لاحقاً، فيشرع كلّ يوم حكم وشريعة، ويظهر لون بعد لون، كما هو شأن غير المحيطين بجهات الصلاح في الأشياء، فكانت أحكامهم تتغيّر بتغيّر العلوم بالمصالح والمفاسد، زيادةً ونقيصة وحدوثاً وبقاءً.

وكذلك آمنوا بعدم إمكان البداء في الأمور التكوينيّة بدعوى: أنّ القدرة وإن كانت مطلقة إلاّ أنّ تحقّق الإيجاد وفعليّة الوجود يستحيل معه التغيّر، فإنّ الشيء لا يتغيّر عمّا وقع عليه بالضرورة، وهذا مثل الإنسان في فعله الاختياري، فإنّ الفعل اختياريّ ما لم يصدر عنه، فإذا صدر كان ضروريّ الثبوت غير اختياريّ له.

ومن الواضح أنّ مرجع هذا الوجه ـ كسابقه ـ إلى نفي إطلاق الملكيّة وعدم جواز بعض التصرّفات ـ بعد خروج الزمام ـ ببعض آخر.

وهذا ما وقفت عنده الآيات والروايات الواردة عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام؛ قال تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ ۚ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟﴾ (المائدة: ٦٤). واليد كناية عن القدرة ـ كما

سيتّضح لاحقاً ـ.

• عن الإمام الصادقعليه السلام أنّه قال في قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ﴾: **«لم يعنوا أنّه هكذا، ولكنّهم قد قالوا قد فرغ من الأمر فلا يزيد ولا ينقص»**[1].

• «قال الإمام الرضاعليه السلام لسليمان المروزي: **ما أنكرت من البداء يا سليمان، والله عزّ وجلّ يقول:** ﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُّعَمَّرٍ وَلَا يُنقَصُ مِنْ عُمُرِهِۦٓ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ﴾ (فاطر: ١١).

ثمّ التفت الإمامعليه السلام بعد حوار في هذا المجال إلى سليمان فقال له: **أحسبك ضاهيت اليهود في هذا الباب.** قال: أعوذ بالله من ذلك، وما قالت اليهود؟ قالعليه السلام: **قالت اليهود:** ﴿يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ **يعنون أنّ الله قد فرغ من الأمر، فليس يحدث شيئاً»**[2].

وقد عالج القرآن هذه المدّعيات:

• تارةً من خلال قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ واليد وإن ذكروا لها معاني مختلفة في اللغة غير الجارحة، كالقدرة والقوّة والملك والنعمة وغير ذلك، لكن الحقّ ـ كما في المفردات ـ أنّ اللفظة موضوعة في الأصل للجارحة. لكن بناءً على القاعدة

---

(١) **البرهان**، مصدر سابق: ج١ ص٤٨٦ .

(٢) **بحار الأنوار**، مصدر سابق: ج٤ ص٩٥ .

ـ التي مرّ ذكرها من وحدة المفهوم وتعدّد المصداق ـ يكون المراد من اليد ـ بقرينة المقام الذي ليس كمثله شيء ـ هي القدرة. وإنّما قيل «يداه» بصيغة التثنية مع كون اليهود إنّما أتوا في قولهم: ﴿يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ بصيغة الإفراد، ليدلّ على كمال القدرة، كما ربما يستفاد من نحو قوله تعالى: ﴿يَٰٓإِبۡلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ أَسۡتَكۡبَرۡتَ أَمۡ كُنتَ مِنَ ٱلۡعَالِينَ﴾ (ص: ٧٥) لما فيه من الإشعار أو الدلالة على إعمال كمال القدرة.

• وأُخرى من خلال قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخۡ مِنۡ ءَايَةٍ أَوۡ نُنسِهَا نَأۡتِ بِخَيۡرٖ مِّنۡهَآ أَوۡ مِثۡلِهَآۗ أَلَمۡ تَعۡلَمۡ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ * أَلَمۡ تَعۡلَمۡ أَنَّ ٱللَّهَ لَهُۥ مُلۡكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۗ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِن وَلِيّٖ وَلَا نَصِيرٍ﴾ (البقرة: ١٠٦ ـ ١٠٧).

فأشار سبحانه إلى الجواب عن الدعوى الأولى بقوله: ﴿أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ﴾ أي فلا يعجز عن إقامة ما هو خير من الفائت أو إقامة ما هو مثل الفائت مقامه. فمثلاً إذا توفّي نبيّ وبُعث نبيّ آخر، وهما آيتان من آيات الله تعالى، أحدهما ناسخ للآخر، كان ذلك جرياً على ما يقتضيه ناموس الطبيعة من الحياة والموت والرزق والأجل، وما يقتضيه اختلاف مصالح العباد بحسب اختلاف الأعصار وتكامل الأفراد من الإنسان، وإذا

نسخ حكم دينيّ بحكم دينيّ آخر كان الجميع مشتملاً على مصلحة الدِّين، وكلّ من الحكمين أكثر انطباقاً على مصلحة الوقت، وأصلح لحال المؤمنين، كحكم العفو في أوّل الدعوة وليس للمسلمين بعد عُدّة، وحكم الجهاد بعد ذلك حينما قوي الإسلام وأعدّ فيهم ما استطاعوا من قوّة، وركز الرعب في قلوب المشركين والكفّار.

وأشار إلى الجواب عن الدعوى الثانية بقوله: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۗ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾ أي أنّ ملك السماوات والأرض لله سبحانه، فله أن يتصرّف في ملكه كيف يشاء، وليس لغيره شيء من الملك حتّى يوجب ذلك انسداد باب من أبواب تصرّفه سبحانه، أو يكون مانعاً دون تصرّف من تصرّفاته.

فلا يملك شيء شيئاً لا ابتداءً ولا بتمليكه تعالى، فإنّ التمليك الذي يملّكه غيره ليس كتمليك بعضنا بعضاً شيئاً بنحو يبطل ملك الأوّل ويحصل ملك الثاني، بل هو مالك في عين ما يملّك غيره ما يملك، فإذا نظرنا إلى حقيقة الأمر، كان المِلك المطلق والتصرّف المطلق له وحده، وإذا نظرنا إلى ما ملّكنا بملكه من دون استقلال كان هو الولي لنا، وإذا نظرنا إلى ما تفضّل

علينا من ظاهر الاستقلال ـ وهو في الحقيقة فقر في صورة الغنى وتبعية في صورة الاستقلال ـ لم يمكن لنا أيضاً أن ندبّر أمورنا من دون إعانته ونصره، كان هو النصير لنا.

ببيان آخر: فإنّ قوله تعالى: ﴿وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾ مشتمل على أمرين كالمتمّمين للجواب؛ أي وإن لم تنظروا إلى ملكه المطلق، بل نظرتم إلى ما عندكم من الملك الموهوب، فحيث كان ملكاً موهوباً من غير انفصال واستقلال فهو وحده وليّكم، فله أن يتصرّف فيكم وفي ما عندكم ما شاء من التصرّف. وإن لم تنظروا إلى عدم استقلالكم في الملك، بل نظرتم إلى ظاهر ما عندكم من القدرة والملك والاستقلال لا تتمّ وحدها، ولا تجعل مقاصدكم مطيعة لكم خاضعة لقصودكم وإرادتكم وحدها، بل لابدّ معها من إعانة الله ونصره، فهو النصير لكم، فله أن يتصرّف من هذا الطريق، فله سبحانه التصرّف في أمركم من أيّ سبيل سلكتم.

بهذا نتهي إلى أنّ القرآن والسنّة تعضدهما ضرورة العقل، على أنّ إثبات البداء هو إثبات للقدرة الإلهيّة المطلقة، ومن ثمّ فإنّ القوانين والسنن والقضاء الذي قضاه، تشريعيّاً كان أم تكوينيّاً، ليست حاكمة عليه سبحانه لأنّه عزّ اسمه ليس سبباً في

عرض الأسباب، وعلّة في صفّ العلل المادّية والقوى الفعّالة في الطبيعة، بل هو الذي أحاط بكلّ شيء، وخلق كلّ شيء بسبب، فساقَهُ وقادهُ إلى مسبّبه، وأعطى كلّ شيء خلقه ثمّ هدى، ولا يحيط بخلقه ومسبّبه غيره.

وكيف يعقل أن يكون فعله تعالى يجبره على مؤدّى نفسه ويغلبه في ذاته، وهو سبحانه القاهر الغالب، فكيف يغلبه ما ينتهي إليه من كلّ جهة ويفتقر إليه في عينه وأثره. فمن المحال أن تكون الحقائق التي إنّما وجدت أحكامها وآثارها به تعالى، حاكمة عليه مقتضية فيه بالحكم والاقتضاء اللّذين هو المبقي لهما القاهر الغالب عليهما.

٢. الأثر التربوي للإيمان بالبداء

لو هيمن على الإنسان نمط من الاعتقاد يفيد بأنّ ما جرى به قلم التقدير أمرٌ لا مردَّ له، وهو كائن لا محالة دون استثناء، لسقط الإنسان في هوّة اليأس وضُربت عليه حالة من الإحباط والقنوط، فعلامَ يلجأ إلى الدّعاء والأمر قد فُرغ منه ؟

لا ريب أنّ الإيمان بالبداء يفتح أمام الإنسان نافذة أمل بإمكان التحكّم بالمصير عبر العمل الإرادي، ويضيء أمامه مجرى الحياة بإشراقة تبعث في قلوب المؤمنين الرجاء بالله دائماً

وأبداً، فيحثّه ذلك على الدعاء والصدقات وضروب البرّ وفنون الطاعات، ممّا يوثّق علاقته بخالقه سبحانه، ويضع أمامه فرصاً مفتوحة على الدوام لتعديل المصير.

قال السيّد الخوئي قدس سره في رسالته عن البداء: «والقول بالبداء يوجب انقطاع العبد إلى الله، وطلبه إجابة دعائه منه، وكفاية مهمّاته وتوفيقه للطاعة وإبعاده عن المعصية. فإنّ إنكار البداء والالتزام بأنّ ما جرى به قلم التقدير كائن لا محالة دون استثناء، يلزمه يأس المعتقد بهذه العقيدة عن إجابة دعائه، فإنّ ما يطلبه العبد من ربّه إن كان قد جرى قلم التقدير بإنفاذه فهو كائن لا محالة، ولا حاجة للدّعاء والتوسّل، وإن كان قد جرى بخلافه لم يقع أبداً ولم ينفعه الدّعاء والتضرّع.

وإذا يئس العبد من إجابة دعائه ترك التضرّع لخالقه، حيث لا فائدة في ذلك، وكذلك الحال في سائر العبادات والصدقات التي وردت عن المعصومين عليهم السلام أنّها تزيد في العمر أو الرزق أو غير ذلك ممّا يطلبه العبد.

وهذا هو سرّ ما ورد في روايات كثيرة عن أهل البيت عليهم السلام من الاهتمام بشأن البداء»[(١)].

---

(١) رسالتان في البداء: ص٤٣. التوحيد للصدوق، مصدر سابق: ج١ ص٣٤٤.

بل يمكن القول إنّ الدعاء يكتسب معقوليّته بالنسبة إلى الإنسان انطلاقاً من البداء والإقرار بتعدّد التقدير الإلهي، ومن ثمّ دور الفعل الإنساني في تغيير المصير.

- عن الإمام الصادق عليه السلام قال: **«ادعُ الله عزّ وجلّ ولا تقل إنّ الأمر قد فُرغ منه»**[(١)].

- كذلك عنه عليه السلام: **«إنّ الدعاء يردّ القضاء، ينقضه كما ينقض السلك وقد أُبرم إبراماً»**[(٢)].

- عن عمر بن يزيد قال: «سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول: **إنّ الدعاء يردّ ما قد قدّر وما لم يقدّر**. قلت: وما قد قدّر قد عرفته، فما لم يقدّر؟ قال: **حتّى لا يكون**»[(٣)].

- عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال لي: **ألا أدلّك على شيء لم يستثن فيه رسول الله** صلى الله عليه وآله؟ قلت: بلى، قال: **الدّعاء يردّ القضاء وقد أُبرم إبراماً**، وضمّ أصابعه»[(٤)].

- عن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام قال: **«عليكم بالدعاء،**

---

(١) الأصول من الكافي، مصدر سابق: ج٢ ص٤٦٧.

(٢) المصدر نفسه: ج٢ ص٤٦٩.

(٣) المصدر نفسه: ج٢، ص٤٦٧، الحديث ٢.

(٤) المصدر نفسه: ج٢ ص٤٧٠، الحديث ٦.

فإنّ الدّعاء لله والطلب إلى الله يردّ البلاء، وقد قدّر وقضي ولم يبق إلاّ إمضاؤه، فإذا دُعي الله عزّ وجلّ وسُئل صرف البلاء صرفة»[١].

تكتسب هذه النصوص الكريمة الحاثّة على الدّعاء دلالتها في ضوء مفهوم البداء والقضاء المعلّق، وإلاّ لو كان الأمر يأتي تبعاً لما جرى به قلم التقدير دون استثناء، لما كان ثمّ معنىً لهذه النصوص، ولصار الإنسان عرضة لليأس والقنوط.

وعلى هذا يتّضح أنّ إنكار البداء يشترك بالنتيجة مع القول بأنّ الله غير قادر على أن يغيّر ما جرى به قلم التقدير، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً، فإنّ كلا القولين يؤيس العبد من إجابة دعائه، وذلك يوجب عدم توجّهه في طلباته إلى ربّه.

على أنّ المسألة لا تقتصر على التراث المرويّ عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام وحده، بل تتخطّاه إلى أحاديث الفريق الآخر التي تسجّل التقاءً في التأكيد على المضمون ذاته. عن ابن عمر عن النبيّ صلى الله عليه وآله: «**الدّعاء ينفع ممّا نزل وممّا لم ينزل، فعليكم عباد الله بالدعاء**»[٢].

---

(١) **الأصول من الكافي**: ج٢ ص٤٧٠، الحديث ٨.

(٢) **المستدرك على الصحيحين**، الحاكم النيسابوري (ت: ٤٠٥هـ) دار المعرفة، لبنان، ج١ص٤٩٣.

غنيٌّ عن القول أنّ التأثير على التقدير أو القضاء المعلّق لا يقتصر على الدّعاء وحده، بل يمتدّ ليشمل ضروب البرّ وفعل الطاعات، ممّا أشارت أحاديث الفريقين إلى مصاديق له.

• فعن عليّ أمير المؤمنين عليه السلام قال: **«أفضل ما توسّل به المتوسّلون الإيمان بالله، وصدقة السرّ؛ فإنّها تذهب الخطيئة وتطفئ غضب الربّ، وصنائع المعروف؛ فإنّها تدفع ميتة السوء، وتقي مصارع الهوان»**[1].

• وفي حديث آخر: **«صلة الرحم تزكيّ الأعمال، وتنميّ الأموال، وتدفع البلوى، وتيسّر الحساب، وتنسئ الأجل»**[2].

هل يختصّ البداء بمدرسة أهل البيت عليهم السلام؟

البداء بالمعنى الذي لا يعني تغييراً في العلم الذاتي له سبحانه لا يختصّ بمدرسة أهل البيت عليهم السلام وحدهم، فأحاديث الفريق الآخر مشحونة بروايات نبويّة تشير إلى الآجال المعلّقة وتأثير

---

(١) **بحار الأنوار**، مصدر سابق: ج٧٤، ص٣٩٨، الباب ١٥، الحديث ٢١.

(٢) **مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل**، تأليف خاتمة المحدثّين الحاج الميرزا حسين النوري الطبرسي (ت: ١٣٢٠هـ)، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ ج١٥، ص٢٣٧، الباب ١١، الحديث ١٤، برقم ١٨١٠٩.

العمل في تغيير المصير فيها؛ منها:

• ما أخرجه ابن مردويه وابن عساكر عن عليّ عليه السلام أنّه سأل رسول الله صلى الله عليه وآله عن قوله سبحانه: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ﴾ فقال له: «**لأقرنّ عينيك بتفسيرها، ولأقرنّ عين أمّتي بعدي بتفسيرها، الصدقة على وجهها، وبرّ الوالدين، واصطناع المعروف، يحوّل الشقاء سعادة، ويزيد في العمر، ويقي مصارع السوء**»[1].

• وعنه أيضاً عن ابن عبّاس قال: «**لا ينفع الحذر من القدر، ولكن الله يمحو بالدّعاء ما يشاء من القدر**»[2].

• عن ثوبان عن النبيّ صلى الله عليه وآله قال: «**لا يرد القدر إلاّ الدعاء، ولا يزيد في العمر إلاّ البرّ، وإنّ الرجل ليحرم الرزق بالذنب يصيبه**»[3].

• عن ابن عمر عن النبيّ صلى الله عليه وآله قال: «**الدّعاء ينفع ممّا نزل وممّا لم ينزل، فعليكم بها والله بالدّعاء**»[4].

---

(١) الدر المنثور، مصدر سابق: ج٤ ص٦٦١ .

(٢) المصدر نفسه.

(٣) توحيد الصدوق، مصدر سابق: ج١ ص٣٣٦ .

(٤) المستدرك، مصدر سابق: ج١ ص٤٩٣.

• بل ورد لفظ البداء في كتبهم، حيث أطلق النبيّ صلى الله عليه وآله اللّفظ في حديث الأقرع والأبرص والأعمى فيما رووه عنه: «**بدا لله عزّ وجلّ أن يبتليهم**»[(١)].

في ضوء هذا الاشتراك المعنوي ـ بل حتّى اللّفظي كما في حديث الأقرع والأبرص والأعمى ـ تتبيّن دقّة الملاحظة التي أبداها علماء مدرسة أهل البيت عليهم السلام وباحثوهم منذ القدم، من أنّ النزاع حيال البداء لفظيّ، وإلاّ فالنصوص الروائية من الطرفين تؤكّد ضربين من الأجل، كما هي مستفيضة في الكشف عن تأثير العمل في تغيير المصير.

• قال الشيخ المفيد في «أوائل المقالات» عندما بلغ مبحث البداء: «وليس بيني وبين كافّة المسلمين في هذا الباب خلاف، وإنّما خالف من خالفهم في اللّفظ دون ما سواه»[(٢)].

• قال المجلسي: «اعلم أنّ البداء ممّا ظُنّ أنّ الإماميّة قد تفرّدت به، وقد شَنّع عليهم بذلك كثير من المخالفين، والأخبار

---

(١) **توحيد الصدوق**، مصدر سابق: ج١ ص٣٣٦.

(٢) **أوائل المقالات في المذاهب المختارات**، تأليف فخر الشيعة أبي عبدالله محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي الملقّب بالشيخ المفيد (ت: ٤١٣هـ)، طبعة واعظ جرداني، قم: ص٩٢ .

في ثبوتها كثيرة مستفيضة من الجانبين كما عرفت»[١].

• ومن المعاصرين كرّر الملاحظة ذاتها الطباطبائي في «الميزان» عندما كتب: «والذي أحسب أنّ النزاع في ثبوت البداء ـ كما يظهر من أحاديث أهل البيت عليهم السلام، ونفيه كما يظهر من غيرهم ـ لفظيّ. ومن الدليل على كون النزاع لفظيّاً استدلالهم على نفي البداء عنه تعالى، بأنّه يستلزم التغيّر في علمه، مع أنّ هذا هو لازم البداء بالمعنى الذي يفسّر به البداء فينا، لا البداء بالمعنى الذي يفسّره به الأخبار فيه تعالى»[٢].

فما تثبته أخبار أئمّة أهل البيت عليهم السلام من البداء، لا ينفيه الفريق الآخر، وما ينفيه الآخرون، لا يثبته مدرسة أهل البيت عليهم السلام، بل وجدنا إصرار النصوص الروائيّة الواردة عنهم عليهم السلام، لتوضيح الالتباس ودرء الشبهة واستئصال سوء الفهم من الجذور.

مع ذلك كلّه لم يسلم أتباع أهل البيت عليهم السلام من الغائلة والتُّهم تُكال لهم دون تمحيص وعلم، منذ الصدر الأوّل حتّى

---

(١) **بحارالأنوار**، مصدر سابق: ج٤ ص١٢٢.

(٢) **الميزان في تفسير القرآن**، العلاّمة السيد محمد حسين الطباطبائي، منشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلمية بقم: ج١١، ص٣٨٢.

الآن، من دون أن يكلّف المشنّعون أنفسهم عناء الفهم والإصغاء إلى الدليل. ولا غرابة أن يقتفي الخلف أثر السلف ما دام الأمر يتعلّق بالشيعة، ذلك أنّ كلّ شيء تطوّر إلاّ الكتابة عن الشيعة، ولكلّ بداية نهاية إلاّ الافتراء على الشيعة، ولكلّ حكم مصدره ودليله إلاّ الأحكام على الشيعة ـ كما يقول بحقٍّ ـ المرحوم الشيخ محمّد جواد مغنية.

ولا حول ولا قوّة إلاّ بالله العليّ العظيم.

الفهرس

بحوث عقائدية - فلسفية - عرفانية

الطبعة الاولى

1431هـ - 2010م

دار جواد الأئمة (ع) للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - لبنان - حارة حريك - شارع دكاش - بناية شحرور

ت : 73 73 13 / 03 - 12 29 69 70 00961

بحوث عقائدية ـ فلسفية ـ عرفانية

(٣)

القضاء والقدر

وإشكالية تعطيل الفعل الإنساني

آية الله العلّامة

السيد كمال الحيدري

دار جواد الأئمة

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

﴿وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمۡرٗا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾

(البقرة: ١١٧)

﴿إِنَّا كُلَّ شَيۡءٍ خَلَقۡنَٰهُ بِقَدَرٖ﴾

(القمر: ٤٩)

المقدمة

إنّ الخروجَ من بين فكّي ثنائية الجبر والتفويض، واندراجَ الأفعال الإنسانية في نطاق نظرية الأمر بين الأمرين لم يُعفِ المسيرة الإنسانية عامّة والعقل الإنساني خاصّة من التورّط بعثرات نظرية نشأت عن التباس الأمر في التوفيق بين عدد من الظواهر والمعتقدات.

فإذا كانت نظرية الأمر بين الأمرين قد أشادت بنيانها على قواعد ركينة من القرآن الكريم وأدلّة بيّنة من السنّة القطعية، كما نهضت بها البراهين العقلية، فإنّ ذلك لم يمنع ثقافة الفكر الديني من أن تواجه معضلة على صعيد التوفيق بين المدلول العملي للنظرية الذي يعني هيمنة الإنسان على مصيره بإذن من خالقه سبحانه وامتلاكه الحرية في تقرير هذا المصير بنفسه كما يشاء، وبين الإيمان بالقضاء والقدر الذي نطق به القرآن صراحة وتحدّثت به السنّة القطعية، خاصّة إذا أخذنا بنظر الاعتبار النظر البدوي الذي يوحي أنّ مقتضى الإيمان بعقيدة القضاء والقدر هو إبطال الاختيار، فتعطيل فعّالية العمل الإنساني.

معنى القضاء والقدر أنّ كلّ شيء مقدَّر للإنسان مكتوب عليه منذ الأزل بحيث لن يكون بمقدوره أن ينفكّ عن مصيره المقرّر له سلفاً، على ما يُوحي به عدد كبير من النصوص القرآنية والروائية، كما في قوله سبحانه: ﴿قُل لَّن يُصِيبَنَآ إِلَّا مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَنَا﴾ (التوبة: ٥١) ، وفي العلويّ الشريف: «**فوالله ما علوتم تلعة ولا هبطتم بطن وادٍ إلاّ بقضاء من الله وقدر**»[١].

والإشكالية التي تقدّم نفسها في هذا الإطار هي أنّ هناك ضرباً من التعارض بين الإيمان بعقيدة القضاء والقدر وما تُمليه من تعلّق الإرادة الإلهية الأزلية ـ وهي التي يستحيل تخلّفها ـ بالفعل، وبين اختيارية الفعل وتأثير الإرادة الإنسانية في وجوده كما دلّت عليه نظرية الأمر بين الأمرين.

بل ثَمّ ما يتخطّى تخوم الالتباس أو الإشكالية الجزئية إلى إشكالية عامّة لا ترى في عقيدة القضاء والقدر إلاّ الجبر المطلق، بحيث تحوّل القضاء والقدر إلى هاجس مقلق ومقولة مرعبة، بحسب ما ينتهي إليه مرتضى مطهري في تحليله الاجتماعي

---

(١) **التوحيد**: للشيخ الجليل الأقدم الصدوق أبي جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (ت: ٣٨١هـ)، صحّحه وعلّق عليه: المحقّق البارع السيّد هاشم الحسيني الطهراني، مؤسّسة النشر الإسلامي، التابعة لجماعة المدرّسين بقم المقدّسة، الطبعة السابعة ١٤٢٢هـ : ص ٣٨٠ .

للمسألة، حيث يقول: «السرّ الذي جعل كلمة القضاء والقدر وأمثالها مرعبة، هو صيرورتها مرادفة للجبر وعدم الحريّة»[١].

وعلى ما يوضّحه باحث آخر بقوله: «يتضمّن الجبر عدّة عقائد في مقدّمتها القضاء والقدر... وقد ارتبطت العقيدة الأمّ ـ وهي الجبر ـ برأس عقائده وهو الإيمان بالقضاء والقدر حتّى أصبحت العقيدتان الأصلية والفرعية متلازمتين. فالقول بالجبر هو إثبات للقضاء والقدر، وإثبات القضاء والقدر هو قول بالجبر»[٢] وسيتبيّن خطل هذا الرأي لاحقاً وخطأه الفاضح.

على أنّ التشابك بين القضاء والقدر والتصادم بين هذه العقيدة وحرّية الإنسان في تقرير المصير وإرادته الخاصّة في إيجاد فعله، هذا التشابك لم ينشأ في العصور الأخيرة وكأثر لانبثاق الوعي الحديث أو بسبب ما يصطلح عليه بصدمة الوعي الأوربي، بل للمسألة جذور عريقة ولها شعاب ضاربة في عمق الفكر الديني للإنسانية في إطار الأديان السابقة. فقد أطلّت برأسها بدءاً وهي تكتسب الصيغة الإشكالية المعرفية التالية:

---

(١) **الإنسان والقضاء والقدر**، الشهيد مرتضى مطهري، ترجمة محمد علي التسخيري، الطبعة الثانية، دار التعارف، لبنان، ١٩٨١: ص٥٩.

(٢) **من العقيدة إلى الثورة**، د. حسن حنفي، طبعة دار التنوير ـ المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٨٨، ج٣ (الإنسان المتعيَّن)، ص٨٠.

«كيف نوفّق بين وجود إله قادر على كلّ شيء، عالم بكلّ شيء من ناحية، وبين حريّة الإنسان المسؤول أخلاقيّاً من ناحية أخرى». ثمّ في مرحلة لاحقة من النموّ الإدراكي والعلمي للإنسانية اكتسب معرفياً الصيغة الإشكالية التالية: «كيف نوفّق بين الحرية الأخلاقية وبين فكرة السببيّة وعمومية القانون وشموله»[1].

على أنّها أبعد توغّلاً في الحياة الإنسانية والاجتماعية من الصيغ العلمية وإشكالاتها النظرية، راكزة في عمق اللاشعور الإنساني منذ العصور السحيقة حتّى الآن، بحيث يخطئ من يظنّ أنّها زالت تماماً سواء في الشرق أو في الغرب، ولن تزول لأنّها تعبير عن الارتباط بالمطلق، إنّما تحتاج إلى تكييف صحيح يعيدها إلى موقعها الصائب في ربط الإنسان بمظاهر قدرة الله ومجاري إرادته الكائنة في الكون والحياة، بدلاً من أن ييمّم وجهه صوب القوى السحريّة والخرافة أو نحو الحظّ والمجاهيل وبقيّة الألاعيب التي يزدحم بها الواقع الإنساني المعاصر في المجتمعات الغربية والشرقية على السواء.

وهي بهذا الوصف لا تختصّ بالإسلام دون بقيّة الأديان

---

(١) مفهوم الحرية في الفكر العربي الحديث، د. سليم ناصر بركات، الطبعة الثانية، دمشق، ١٩٨٤، ص١٤٣.

السماوية كما أشاع ذلك بعض الشخصيات الثقافية والسياسية الغربية، وردّ عليهم الشيخ محمّد عبده قبل أكثر من مئة سنة من الآن بنصّ دالّ جاء فيه:

«هل نسي مسيو هانوتو[1] أنّ البحث في القدر لم يختصّ بملّة من الملل وأنّ منشأ الكلام فيه هو الاعتقاد بإحاطة علم الله بكلّ شيء، وشمول قدرته لكلّ ممكن؟ وهل نسي أنّ الخلاف في المسألة قد عظم بين المسيحيّين أنفسهم قبل الإسلام واستمرّ إلى هذه الأيّام؟ إنّ أتباع القدّيس توما وإنّ الدومينكيّين وإنّ في خطب لوثر وكلفان ما يثبت قول المسيحيّين بالقدر ونزوعهم إليه»[2].

وقال الشيخ محمد آصف محسني من المعاصرين: «إنّ مسألة

---

(١) وزير خارجية فرنسا حينذاك، الذي نعى على الاسلام إيمانه بالقضاء والقدر، متحدثاً عن مسافة تفصل بين المسيحية والاسلام على هذا الأساس. فما كان من الشيخ عبده إلاّ أن ردّ عليه في «**العروة الوثقى**» التي كانت تصدر من باريس منبّهاً إلى خطئه في فهم مقولة القضاء والقدر وإلى أنّ المسيحيّة تؤمن بالمقولة أيضاً، مستدلاً في ذلك على التلاطم الفكري الناشب في صفوف المسيحيّين حيال المقولة .

(٢) **تاريخ الأستاذ محمد عبده**، رشيد رضا، الطبعة الثانية، مكتبة الأنجلو المصريّة، ١٩٦٥، ص ١٣٠، نقلاً عن: **مشكلتا الوجود والمعرفة في الفكر الإسلامي الحديث**، ص١٧٥.

القدر والقضاء[1] ممّا جاءت به جميع الأديان وليست من خصائص الإسلام كما قيل»[2].

من جهته أشار الشيخ محمّد جواد مغنية (ت: ١٩٧٩) إلى ما تحتلّه المسألة من عراقة وتوغّل في الفكر الإنساني، فقال: «من أجل هذا شغلت (مقولة القضاء والقدر وحرية الإنسان) عقول الناس جميعاً منذ أقدم العصور، الفلاسفة وغير الفلاسفة»[3].

أمّا في النطاق الإسلامي ذاته فقد أشار مرتضى مطهري (ت: ١٩٧٩) إلى خلفيّتها العريضة، على النحو التالي: «لهذه المسألة تأريخ بعيد الغور عند المسلمين، فقد طرحت للبحث في صدر الإسلام بين المسلمين، وبحث حولها المفسِّرون والمتكلِّمون والفلاسفة والعرفاء وحتّى الشعراء والأدباء، حتّى أنّ دراسة سير هذه المسألة بين هذه الطبقات تستلزم كتاباً مستقلاًّ»[4].

---

(١) تابع المؤلّف في هذه الصيغة النصوص الروائية التي تقدّم القدر على القضاء، خلافاً لما هو مألوف بيننا.

(٢) **صراط الحقّ في المعارف الإسلامية والأصول الاعتقادية**، تأليف الشيخ محمّد آصف المحسني، منشورات الحركة الإسلامية الأفغانية، ط٢، ١٤١٣هـ.

(٣) **فلسفات إسلامية**، محمّد جواد مغنية، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٧٨، ص٣٦٧.

(٤) **الإنسان والقضاء والقدر**، مصدر سابق، ص٤١.

هذه العراقة الزمنية للقضاء والقدر في الفكر الديني والإنساني لا تقتصر على البُعد العلمي للمسألة، بل تمتدّ إلى وجهها الآخر المتمثِّل بالتوظيف الاجتماعي والسياسي السلبي للمقولة في واقع حياة الناس. فهذا التوظيف هو ممّا عرفته الأديان السابقة، كما لم يشذّ عنه المسار الاجتماعي والسياسي لتأريخ المسلمين أيضاً.

هيكلية البحث

إذا كان للقضاء والقدر وجهان؛ علميّ يقع في نطاق البحث الكلامي والفلسفي، وعمليّ يقع في نطاق المجتمع والتأريخ والسياسة والتكوين النفسي للأفراد والجماعات، فلا ريب أنّ الوجه العلمي يتقدّم على الوجه العملي سواء على مستوى الالتباس في فهم المقولة وإدراك مراميها الصحيحة أو على مستوى تجاوز هذا الالتباس والسعي للركون إلى فهم صحيح، وهو ما يدعونا إلى مماشاة الترتيب ذاته ورعايته في منهجية البحث التي تتوزّعها الخريطة التالية، من دون إغفال للتشابك القائم بين البُعدين العلمي والاجتماعي:

١ ـ عرض الإشكالية المتحكّمة بالموضوع وتقديم صياغة علمية لمحتواها.

٢ ـ القضاء والقدر في القرآن والحديث.

٣ ـ القضاء والقدر في اللغة والاصطلاح.

٤ ـ تقديم تفسير نظريّ للمقولة ينتهي بحلّ الوجه العلمي من الإشكالية المطروحة.

٥ ـ دراسة القضاء والقدر في إطار تيّارات الفكر الاجتماعي الحديث والمعاصر انطلاقاً ممّا قدّمه هذا الفكر من معطيات في نطاق المدرسة الإسلامية وخارجها، مع التلويح ببعض النقود للفكر الاجتماعي الغربي والاستشراقي.

٦ ـ تناول معطيات عقيدة القضاء والقدر وآثارها العملية على المستويين التربوي والاجتماعي.

٧ ـ الانتهاء إلى خلاصة تبرز أهمّ محتويات البحث ونتائجه.

(١)

إشكالية الموضوع

أشار كلّ من تناول المسألة إلى الغموض الذي يكتنف البنيان النظري لمقولة القضاء والقدر وما يحفّ بها من مسائل، خاصّة مع تحذير بعض النصوص من ولوج هذا الوادي من البحث؛ نظراً لما ينطوي عليه من عمق يملي التسلّح بأقصى حالات الدقّة والحذر[١].

وصف أحد الباحثين الطابع الإعضالي لمسألة القضاء والقدر بقوله: «وهي من المسائل التي توجّه المسلمون إليها في الصدر الأوّل كما يظهر من الآثار، ثمّ اتّسعت دائرتها باتّساع الآراء والأنظار حتّى أصبحت عند الناس من المعضلات التي

---

(١) من ذلك ما عن توحيد الصدوق: «جاء رجل إلى أمير المؤمنين عليه السلام فقال: يا أمير المؤمنين أخبرني عن القدر؟ قال عليه السلام: **بحرٌ عميق فلا تلجه.** قال: يا أمير المؤمنين أخبرني عن القدر؟ قال عليه السلام: **طريقٌ مظلم فلا تسلكه.** قال: يا أمير المؤمنين أخبرني عن القدر؟ قال عليه السلام: **سرّ الله فلا تكلّفه».** التوحيد، الباب الستّون (القضاء والقدر)، ح٣، ص٣٦٥.

لا تنحلّ»[١].

ذهب باحث آخر إلى أنّ العقل الإسلامي لم يزد في تعامله مع القضاء والقدر خلال القرون الأربعة عشر الهجرية، إلاّ على أنّها مشكلة علمية عويصة، بخاصّة في طبيعة علاقة هذه المقولة مع الحرية الإنسانية. ثمّ لم يكتف بذلك حتّى أشار إلى أنّها رمت بظلال هيبتها على رموز علمية كبيرة حتّى في الفكر الشيعي نأتْ عن خوض غمارها خشية التورّط ببعض المنزلقات الفكرية[٢].

---

(١) **صراط الحقّ**، مصدر سابق، ص٢٧٧ حيث عقّب المؤلّف على ذلك بقوله: «والحال أنّ الأمر ليس كذلك» مشيراً إلى أنّ في نصوص العترة النبوية من المفاتيح ما يكفي لإيفاء المسألة حقّها من الوضوح النظري.

(٢) **الإنسان والقضاء والقدر**، مرتضى مطهري، ص٦٤، ١١٤، ١٢١. لقد دأب مطهري في التأكيد مرّات عديدة في ثنايا كتابه هذا أنّ مسألة القضاء والقدر تمثّل بذاتها مشكلاً علمياً كبيراً للفكر الإسلامي، ثمّ تتضاعف هذه المشكلة مرّات وتتحوّل إلى معضل حين تعبّر عن نفسها بصيغة إشكالية التعارض بين الحرّية والإيمان بالقضاء والقدر.

من وجهة نظره أنّ علماء شيعة كباراً من وزن السيّد المرتضى (ت: ٤٣٦هـ) والشيخ المفيد (٤١٣هـ)، والعلاّمة الحلّي (ت: ٧٢٦هـ)، والشيخ المجلسي (ت: ١١١١هـ) وقعوا في معالجة المسألة تحت تأثير الفكر المعتزلي والأشعري إلى حدٍّ. هذا ما يسجّله في الصفحة (١٢١) من كتابه على نحو تقريريّ دون أن يسوق عليه أدلّة أو شواهد تعضده.

من جهة أخرى: لا يخفي مطهّري إعجابه بالمنطق القرآني وبعده =

لم يُخفِ هؤلاء الباحثون ـ وغيرهم ممّن تصدّى للموضوع ـ الإشارة إلى أنّ الجانب الأكبر من التعقيد والغموض الذي اكتسبته المسألة يعود إلى الالتباس الناشئ عن تصوّر التعارض بين الحرية والإيمان بالقضاء والقدر. من هذا المنطلق قدّم الطباطبائي صياغة للمرتكز العلمي الذي تصدر منه إشكالية التعارض، ممهِّداً لذلك بإشارة إلى عراقة المسألة وتشابك الآراء من حولها، حيث قال: «ليُعلم أنّ من أقدم المباحث التي وقعت في الإسلام مورداً للنقض والإبرام وتشاغبت فيه الأنظار، مسألة الكلام ومسألة القضاء والقدر، إذ صوّروا معنى القضاء والقدر واستنتجوا نتيجته، فإذا هي أنّ الإرادة الإلهية الأزلية تعلّقت بكلّ شيء من العالم، فلا شيء من العالم موجوداً على وصف الإمكان، بل إن كان موجوداً فبالضرورة، لتعلّق الإرادة بها واستحالة تخلّف مراده تعالى عن إرادته، وإن كان معدوماً فبالامتناع لعدم تعلّق الإرادة بها وإلاّ لكانت موجودة. وإذا اطردت هذه القاعدة في الموجودات وقع الإشكال في الأفعال

= الروايات المأثورة عن النبيّ وأهل البيت في معالجة المسألة والإشكالية المترتّبة عليها على نحو لا ترتقي إليه نتاجات المتكلّمين والفلاسفة، وإن كان يرى أنّ المحاولات الفلسفيّة التي قدّمت حلاً نظرياً ناجحاً على هذا الصعيد لم تستطع ذلك لولا اهتداء أصحابها بالآيات والروايات التي زوّدت البحث الفلسفي بمادّة ممتازة. ينظر: المصدر، ص٤١، ١٢٠.

الاختيارية الصادرة منّا، فإنّا نرى في بادئ النظر أنّ نسبة هذه الأفعال وجوداً وعدماً إلينا متساوية، وإنّما يتعيّن واحد من الجانبين بتعلّق الإرادة به بعد اختيار ذلك الجانب (من قبل الإنسان). فأفعالنا اختيارية والإرادة مؤثّرةٌ في تحقّقه سببٌ في إيجاده، ولكن فرض تعلّق الإرادة الإلهية الأزلية المستحيلة التخلّف بالفعل يُبطل اختيارية الفعل أوّلاً، وتأثير إرادتنا في وجود الفعل ثانياً»[١].

لقد واجه الفكر الإسلامي هذه الإشكالية بحلول ومعالجات تنوّعت بتنوّع المنطلقات المعرفية والمنهجية، وتوزّع فيها المسلمون إلى اتجاهات وفرق، ومع أنّ الجميع سعى لأن يقدّم لقراءته بأدلّة مستمدّة من القرآن والسنّة، إلاّ أنّ ذلك لم يمنع اختلاف أقوال العلماء ونظراتهم بين المتكلّمين والفلاسفة والعرفاء، مضافاً إلى التنوّع المعرفي داخل الإطار المنهجي الواحد. فالمتكلّمون كإطار منهجيّ اختلفوا داخل هذا الإطار إلى فرق واتجاهات ومدارس ربما كان أبرزها الأشاعرة والمعتزلة والإمامية. والفلاسفة كإطار منهجيّ آخر توزّعوا داخل هذا الإطار إلى اتجاه يتبع الحكمة المشائية وآخر يحتذي حكمة

---

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، العلاّمة السيد محمد حسين الطباطبائي، منشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلمية بقم: ج١، ص٩٧.

الإشراق وثالث يقتدي بمبادئ الحكمة المتعالية وأصولها وهكذا.

لكن برغم هذا التنوّع الذي طواه التاريخ الفكري والعلمي للمسألة، تبدو ملاحظة محمد جواد مغنية على قدر كبير من الصواب، وهو يسجِّل أنّه وبالرغم من أنّ هذه المسألة قد تشعّبت فيها الأقوال وتعدّدت، ولكنّها تُركت وأهملت ما عدا قول الإمامية، والمعتزلة وقول الأشاعرة»[١].

أمّا بشأن المعالجة التي يقدّمها هذا البحث للإشكالية فهي ترجع بلا ريب إلى نظرية التفسير التي يتبنّاها للقضاء والقدر وما تطويه هذه النظرية بذاتها من قدرات لاستيعاب المشكلة المثارة. وفي الطريق إلى النظرية المنشودة يمرّ البحث في البدء على عدد من الروايات والآيات التي تضمّنت الإشارة إلى القضاء والقدر، لكي يُؤسّس من خلال ذلك لرؤية قرآنية ـ حديثيّة للمسألة تتكامل عبر الخطوات الأخرى في البحث.

---

(١) فلسفات إسلامية، محمّد جواد مغنية، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٧٨: ص٣٦٧.

(٢)
القضاء والقدر في القرآن والحديث

أ: **القرآن الكريم**: للقضاء في القرآن الكريم معانٍ متعدّدة بتعدّد الاستعمالات حتّى أنهاها بعضهم إلى أحد عشر معنى[(١)]، فيما نُسب للعلاّمة الحلّي (ت: ٧٢٦هـ) أنّه قال باستعماله في معانٍ عشرة[(٢)]. أمّا الشيخ المفيد (ت: ٤١٣ هـ) فيرى أنّ«القضاء على أربعة أضرب، أحدها الخلق، والثاني الأمر، والثالث الإعلام، والرابع القضاء في الفصل بالحكم» وبعد أن ساق الشواهد القرآنية على هذه الاستعمالات عاد ليضيف: «وقد قيل إنّ للقضاء وجهاً خامساً وهو الفراغ من الأمر، واستُشهد على ذلك بقول النبيّ يوسف عليه السلام: ﴿قُضِيَ ٱلْأَمْرُ ٱلَّذِى فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ﴾

---

(١) **فلسفات إسلامية**، مصدر سابق: ص٦٢.

(٢) **الإلهيات على هدى الكتاب والسنّة والعقل**، محاضرات الأستاذ الشيخ جعفر السبحاني، بقلم حسن محمد مكّي العاملي، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، قم: ج١، ص٥٢٥. لكن بمراجعة **كشف المراد** وجدت أنّ ما ذكره من المعاني يتقارب كثيراً ـ وربّما تطابق ـ مع ما ذكره المفيد. ينظر: **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، منشورات مكتبة مصطفوي، ص٢٤٦. والصحيح أنّ الذي ذكر الأوجه العشرة هو الشيخ الصدوق نقلاً عن بعض أهل العلم كما سيأتي.

(يوسف: ٤١) يعني فُرغ منه، وهذا يرجع إلى معنى الخلق»[(١)].

كأمثلة لبعض هذه الاستعمالات يواجهنا قول الله سبحانه: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا﴾ (الإسراء: ٢٣) أي أمر، وقوله: ﴿فَٱقْضِ مَآ أَنتَ قَاضٍ﴾ (طه : ٧٢) بمعنى الحكم والفصل، وقوله: ﴿إِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (آل عمران : ٤٧) بمعنى الإرادة التكوينية، وقوله: ﴿وَمَا كُنتَ بِجَانِبِ ٱلْغَرْبِىِّ إِذْ قَضَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَى ٱلْأَمْرَ﴾ (القصص: ٤٤) بمعنى العهد، وقوله: ﴿فَوَكَزَهُۥ مُوسَىٰ فَقَضَىٰ عَلَيْهِ﴾ (القصص: ١٥) بمعنى الموت والقتل، وقوله: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ﴾ (فصّلت: ١٢) بمعنى الخلق وهكذا[(٢)].

لكن في مقابل ذلك نقل الشيخ الصدوق عن بعض أهل العلم أنّ القضاء في القرآن على عشرة أوجه هي العلم[(٣)]، كما في قوله سبحانه: ﴿إِلَّا حَاجَةً فِى نَفْسِ يَعْقُوبَ قَضَىٰهَا﴾ (يوسف: ٦٨)

---

(١) **شرح عقائد الصدوق أو تصحيح الاعتقاد**، محمد بن النعمان المفيد، الطبعة التي نشرتها مكتبة داوري (قم ـ إيران)، ص١٩٤.

(٢) تنظر هذه الاستعمالات وغيرها في: **تصحيح الاعتقاد**، المفيد، ص ١٩٤؛ **كشف المراد**، الحلّي، ص٢٤٦؛ **فلسفات إسلامية**، مغنية، ص٦١؛ **الإلهيات**، سبحاني ، ج١، ص٥٢٥. كما ينظر أيضاً: **بحار الأنوار**، ج٥، كتاب العدل والمعاد، مقدّمة الباب الثالث (القضاء والقدر)، ص٨٤ .

(٣) ينظر: **التوحيد**، مصدر سابق: باب القضاء والقدر، ص٣٨٥.

أي علِمها، والثاني الإعلام، كما في قوله: ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَيْهِ ذَٰلِكَ ٱلْأَمْرَ﴾ (الحجر: ٦٦) أي أعلمناه، والثالث الحكم، كما في قوله: ﴿وَٱللَّهُ يَقْضِى بِٱلْحَقِّ﴾[1] (غافر: ٢٠) أي يحكم بالحقّ، والرابع القول، كما في قوله: ﴿وَٱللَّهُ يَقْضِى بِٱلْحَقِّ﴾ (غافر: ٢٠) أي يقول الحقّ، والخامس الحتم، كما في قوله: ﴿فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ ٱلْمَوْتَ﴾ (سبأ: ١٤) أي حتمنا، والسادس الأمر، كما في قوله: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ (الإسراء: ٢٣) أي أمَر، والسابع الخلق، كما في قوله: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِى يَوْمَيْنِ﴾ (فصّلت: ١٢) أي خلقهنّ، والثامن الفعل، كما في قوله: ﴿فَٱقْضِ مَآ أَنتَ قَاضٍ﴾ (طه: ٧٢) أي افعل ما أنت فاعل، والتاسع الإتمام، كما في قوله: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَى ٱلْأَجَلَ﴾ (القصص: ٢٩) أي أتمّ، والعاشر الفراغ من الشيء، وهو قوله سبحانه: ﴿قُضِىَ ٱلْأَمْرُ ٱلَّذِى فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ﴾ (يوسف: ٤١).

بيدَ أنّ بعض العلماء لاحظ أنّ هذه الأوجه ليست معاني موضوع لها اللفظ بالاشتراك اللفظي، بل بعضها داخل في البعض فجاء ذكرها من باب اشتباه المفهوم بالمصداق، كما أنّ

---

(١) هكذا ذكر في المتن بيدَ أنّ الذي يناسب هذا الوجه، هو قوله سبحانه: ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِى بَيْنَهُم بِحُكْمِهِۦ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْعَلِيمُ﴾ (النمل: ٧٨) كما نبّه لذلك محقّق كتاب «التوحيد».

بعضها الآخر غير ثابت في نفسه[١].

العنصر المهمّ الذي يلحظ في مثل قوله سبحانه: ﴿وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمۡرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (البقرة: ١١٧) أنّ القضاء الإلهي إذا انبسط على شيء فلا يتخلّف المقضيّ عنه، أي: إذا اقتضت الإرادة الإلهية شيئاً فلا يمكن أن يتخلّف المراد.

ثَمّ عنصر آخر حريّ بالتثبيت يُعزا إلى بعض اللغويين، ذهب فيه إلى أنّ استعمالات القضاء ترجع نهاية المطاف إلى حقيقة واحدة،[٢] وما المعاني المتعدّدة إلاّ تنوّعات في مصاديق تلك الحقيقة أو ذلك المعنى، وهو ما قد ينفعنا في الأجزاء اللاحقة من البحث.

أمّا القدر فقد جاء استعماله هو الآخر بكثافة في القرآن عبر عشرات الآيات، حيث تفاوتت معانيه تبعاً لتنوّع الاستعمالات؛ من ذلك قوله سبحانه: ﴿وَأَمَّآ إِذَا مَا ٱبۡتَلَىٰهُ فَقَدَرَ عَلَيۡهِ رِزۡقَهُۥ فَيَقُولُ رَبِّيٓ أَهَٰنَنِ﴾ (الفجر: ١٦)، بمعنى التضييق، وقوله: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدۡرِهِۦٓ﴾ (الأنعام: ٩١) بمعنى التعظيم، كما استعمل في مبلغ

---

(١) ينظر: **صراط الحقّ**، مصدر سابق، ج١، ص٢٧٤.

(٢) كما ذهب إلى ذلك الزهري والرازي على ما ينقل عنهما صاحب اللسان، وانتبه إليه غير واحد من الباحثين المعاصرين مثل الشيخ آصف محسني وتبعه عليه الشيخ سبحاني.

الشيء ومقداره، على نحو ما هو في قوله سبحانه: ﴿قَدْ جَعَلَ ٱللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا﴾ (الطلاق: ٣)، وقوله: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِندَهُۥ بِمِقْدَارٍ﴾ (الرعد: ٨)، وقوله: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ (الحجر: ٢١)، وقوله: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ (القمر: ٤٩) الذي عقّب عليه الشيخ المفيد، بقوله: «يعني بحقّ ووضعناه في موضعه»[1].

إذا كانت بعض آيات القضاء في القرآن قد أظهرت أنّ في الأمر الإلهي قضاءً، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ (البقرة: ١١٧) فثمَّ في آيات القدر ما يفيد وجود القدر في أمر الله، كما في قوله سبحانه: ﴿وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا﴾ (الأحزاب: ٣٨) بمعنى القضاء الحتم، ليجتمع بذلك القدر والقضاء في أمر الله.

بهذا يتّضح أنّ البتّ والإمضاء أوضح معاني القضاء في الاستعمال القرآني كما أنّ التقدير أو مبلغ الشيء وحدّه ومقداره هو أوضح معاني القدر[2].

ب : الحديث: عند الانتقال إلى الحديث الشريف نلحظ أنّ الكتب والمجاميع الحديثيّة قد توفّرت على رصد وتتبّع عشرات

---

(١) **تصحيح الاعتقاد**، مصدر سابق، ص١٩٦.

(٢) **فلسفات إسلامية**، محمّد جواد مغنية، مصدر سابق، ص٦٢.

الأحاديث عن القضاء والقدر[١]، نعرض فيما يلي بعضها:

١ ـ عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: **لا يؤمن عبد حتّى يؤمن بأربعة: حتّى يشهد أن لا إله إلاّ الله وحده لا شريك له، وأنّي رسول الله بعثني بالحقّ، وحتّى يؤمن بالبعث بعد الموت، وحتّى يؤمن بالقدر**»[٢].

الملفت في النصّ أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله يجعل الإيمان بالقدر في مصافّ الأصول الثلاثة التوحيد والنبوّة والمعاد.

٢ ـ عن أبي أمامة الصحابي، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: **أربعة لا ينظر الله إليهم يوم القيامة: عاقّ، ومنّان، ومكذّب بالقدر، ومدمن خمر**»[٢].

٣ ـ عن النبيّ صلى الله عليه وآله، قال: «**لا يؤمن أحدكم حتّى يؤمن بالقدر خيره وشرّه وحلوه ومرّه**»[٣].

---

(١) ينظر على سبيل المثال: **التوحيد**، الصدوق، الباب الستّون (القضاء والقدر)، ص٣٦٤ فما بعد؛ **الأصول من الكافي**، الكليني، ج١، كتاب التوحيد، باب: أنّه لا يكون شيء في السماء والأرض إلاّ بسبعة ص١٤٩، وباب: المشيئة والإرادة، ص١٥٠، وباب الجبر والقدر والأمر بين الأمرين، ص١٥٥ ـ ١٦٠ و...؛ **بحار الأنوار**، ج٥، كتاب العدل والمعاد، الباب الثالث (القضاء والقدر)، ص٨٤ فما بعد.

(٢) **بحار الأنوار**، ج٥، كتاب العدل والمعاد، باب ٣، ح،٢ و٣، ص٨٧.

(٣) **التوحيد**، باب القضاء والقدر، ح٢٧، ص٢٧٩ ـ ٢٨٠.

٤ ـ عن الإمام زين العابدين علي بن الحسين عليه السلام قال: **«قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ستّة لعنهم الله وكلّ نبيّ مجاب: الزائد في كتاب الله، والمكذّب بقدر الله»**[1] حتّى عدّ تمام الستّة.

٥ ـ عن الإمام موسى الكاظم عليه السلام، قال: **«لا يكون شيء في السماوات والأرض إلاّ بسبعة: بقضاء وقدر وإرادة ومشيئة وكتاب وأجل وإذن، فمن قال غير هذا فقد كذب على الله، أو ردّ على الله عزّ وجلّ»**[2].

٦ ـ عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام، قال: **«ما من قبض ولا بسط إلاّ ولله فيه مشيئة وقضاء وابتلاء»**[3]. وفيه إشارة إلى أنّ القضاء منبسط في كلّ شيء ولا يشذّ عن فعل ولا حركة ولا سكنة، وهو ممّا يسهم في بناء نظرية التفسير التي تذهب إلى عموميّة القدر والقضاء وانبساطهما في الوجودين الطبيعي والإنساني وعلى مستوى الفواعل الطبيعية والإرادية.

---

(١) **بحار الأنوار**، ج٥، كتاب العدل والمعاد، باب ٣، ح٤، ص٨٧ ـ ٨٨.

(٢) **الأصول من الكافي**، ج١، كتاب التوحيد، باب أنّه لا يكون شيء في السماء والأرض إلاّ بسبعة، ح٢، ص١٤٩، ومثله في **بحار الأنوار**، ج٥، باب ٣، ح٧، ص٨٨.

(٣) **التوحيد**، باب ٥٧، ح٢، ص٣٥٤. أيضاً: **الأصول من الكافي**، ج١، كتاب التوحيد، باب: الابتلاء والاختبار، ح١، ص١٥٢.

(٣)

القضاء والقدر في اللغة والاصطلاح

يرجع المعنى اللغوي للقدر إلى بيان كمّية الشيء ومبلغه. يقول الراغب الأصفهاني (ت: ٥٠٢ هـ): «والقَدْر والتقدير تبيين كمّية الشيء، يقال: قدَرْته وقدّرته، وقدّره بالتشديد أعطاه القدرة... فتقدير الله الأشياء على وجهين، أحدهما: بإعطاء القُدرة، والثاني: بأن يجعلها على مقدار مخصوص ووجه مخصوص حسبما اقتضت الحكمة»[١].

أمّا ابن منظور (ت: ٧١١هـ)، فيقول: «القدر القضاء الموافق، يقال: قدّر الإله كذا تقديراً، وإذا وافق الشيءُ الشيءَ قلت: جاءت قدَره.. القدْر والقَدَر القضاء والحكم، وهو ما يقدّره الله عزّ وجلّ من القضاء ويحكم به من الأمور. قال الله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ فِي لَيۡلَةِ ٱلۡقَدۡرِ﴾؛ أي الحُكم». كما قال أيضاً: «وقدْر كلّ شيء ومقداره: مقياسه، وقدَر الشيء يقدرُه قدْراً وقدَّره: قاسه». ثمّ ذكر أنّ التقدير على وجوه من المعاني عدّ

---

(١) **المفردات في غريب القرآن**، الحسين بن محمّد المعروف بالراغب الاصفهاني، طبعة دار المعرفة، بيروت، ص٣٩٥.

بعضها[١].

أمّا بشأن مصطلح القضاء المشتقّ من الفعل «قضى»، فما يلحظ أنّ المصادر اللغوية تسجّل في معناه أنّه: الحكم. كما تشير إلى استعماله في وجوه متعدّدة. جاء في «المفردات»: «القضاء: فصل الأمر قولاً كان ذلك أو فعلاً، وكلّ واحد منهما على وجهين: إلهيّ وبشريّ. فمن القول الإلهي قوله: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ (الإسراء: ٢٢) أي أمر بذلك، وقال: ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ فِي ٱلْكِتَٰبِ﴾ (الإسراء: ٤) فهذا قضاء بالإعلام والفصل في الحكم، أي أعلمناهم وأوحينا إليهم وحياً جزماً... ومن القول البشري نحو: قضى الحاكم بكذا، فإنّ حكم الحاكم يكون بالقول. ومن الفعل البشري: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَٰسِكَكُمْ﴾ (البقرة: ٢٠٠)... وقوله: ﴿ثُمَّ ٱقْضُوٓاْ إِلَيَّ وَلَا تُنظِرُونِ﴾ (يونس: ٧١) أي افرغوا من أمركم»[٢].

في «لسان العرب»: «القضاء: الحكم.. وأصله القطع والفصل. يقال: قضى يقضي قضاءً فهو قاضٍ إذا حكم وفصل. وقضاء الشيء: إحكامه وإمضاؤه والفراغ منه، فيكون بمعنى

---

(١) **لسان العرب**، ابن منظور، طبعة دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التأريخ العربي، بيروت، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥، ج١١، ص٥٥، ٥٧.

(٢) **المفردات في غريب القرآن**، ص٤٠٦.

الخلق»[١].

يمكن أن نسجّل على الاستعمال اللغوي للقدر والقضاء الملاحظات التالية:

١ ـ إنّ العنصر الأبرز في معنى القدر هو التقدير والتمييز وأخذ الحدّ، وهو ما يرمي بظلاله على بقيّة الاستعمالات. أمّا العنصر الأبرز الذي أخذ في معنى القضاء فهو فصل الأمر والحكم فيه وبتّه وإمضاؤه. وهذا المعنى يرمي بظلاله على بقيّة الاستعمالات برغم تنوّعها.

٢ ـ رغم ما أشارت إليه مصادر اللغة من تعدّد معاني «القضاء» أو استعمالاته، إلاّ أنّ فيها من بتّ برجوعها إلى مرتكز واحد هو المعنى الأساسي والبقيّة مصاديق له. حكى «لسان العرب» عن الزهري قوله: «القضاء في اللغة على وجوه مرجعها إلى انقطاع الشيء وتمامه. وكلّ ما أحكم عمله أو أتمّ أو خُتم أو أدّي أداء أو أجب أو أعلم أو أنفذ أو أمضي فقد قُضي»[١].

وعن ابن فارس: «القضاء أصل صحيح يدلّ على إحكام أمر وإتقانه وإنفاذه لجهته، قال تعالى: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبۡعَ سَمَٰوَاتٖ فِي

---

(١) **لسان العرب**، ج١١ص٢٠٩، وممن اختاره من المعاصرين، محمّد آصف محسني: صراط الحقّ، ص٢٧٤ وجعفر سبحاني: **الإلهيات**، ج١ ص٥٢٥.

يَوۡمَيۡنِ﴾ (فصلت: ١٢) أي أحكم خلقهن»[١].

٣ ـ ما يتبيّن في ضوء المعنى اللغوي أنّ القضاء أخصّ من القدر، والقدر أعمّ، وأنّ بينهما علاقة وثيقة حيث ينبني القضاء على القدر. يقول صاحب «المفردات»: «والقضاء من الله تعالى أخصّ من القدر لأنّه الفصل بين التقدير، فالقدر هو التقدير، والقضاء هو الفصل والقطع. وقد ذكر بعض العلماء أنّ القدر بمنزلة المعدّ للكيل، والقضاء بمنزلة الكيل»[٢].

أمّا ابن منظور فيعبّر عن الوجه الثاني للملاحظة بدقّة متناهية، وهو يقول: «فالقضاء والقدر أمران متلازمان لا ينفكّ أحدهما عن الآخر، لأنّ أحدهما بمنزلة الأساس وهو القدر، والآخر بمنزلة البناء وهو القضاء، فمن رام الفصل بينهما فقد رام هدم البناء ونقضه»[٣].

هذه الملاحظة التي تقضي بأنّ القدر أعمّ من القضاء وهو الأساس والمرتكز بالنسبة إليه، هي ممّا تنبّه إليه النصوص الروائية على نحو واضح ودالّ، حيث دأب بعضها على تقديم القدر على القضاء انسجاماً مع روح المعنى، وخلافاً للمألوف

---

(١) معجم مقاييس اللغة، ج٥، ص٩٩.

(٢) المفردات في غريب القرآن، ص٤٠٦ ـ ٤٠٧.

(٣) لسان العرب، ج١١، ص٢٠٩.

المتداول على الألسنة وفي الكتابات.

٤ ـ أخيراً، يتحوّل المعنى اللغوي إلى أساس صلب للمعنى الاصطلاحي، إذ هو بمنزلة البذرة التي تُبلور المعنى الاصطلاحي، الذي يأتي غير بعيد عن اللغوي، فيسهل بناء نظرية التفسير على نحو منسجم لا تتعارض فيه المعاني اللغوية والاصطلاحية والمفهومية لمقولة القضاء والقدر ـ أو القدر والقضاء على نحو أدقّ ـ.

تعانق اللغوي والاصطلاحي

يسهل ملاحظة هذه الحقيقة عند الانتقال إلى المعنى الاصطلاحي والدلالة المفهومية. على سبيل المثال: عندما أراد مؤلّف «صراط الحقّ» أن يؤسّس رؤيته في القدر والقضاء انطلق في التأسيس من المدلول اللغوي، فمرّ على ما ذكره الطريحي (ت: ١٠٨٥هـ) في «مجمع البحرين» من النظرات اللغوية منتهياً إلى القول: «القدر: ما يقدّره الله من القضاء»[1]، ثمّ ما جاء في «مختار الصحاح» من أنّ قدر الشيء مبلغه، لينتهي في أوّل نتيجة يرتّبها على المدلول اللغوي عموم تعلّق القدر بكلّ شيء، انطلاقاً من

---

(١) **مجمع البحرين**، الشيخ فخر الدين الطريحي، المتوفى سنة ١٠٨٥هـ تحقيق السيّد أحمد الحسيني، طبعة سنة ١٣٨٦هـ ج٣، ص٤٥٢.

أنّه لابدّ وأن يكون لكلّ شيء حدّ خاصّ من جميع الجهات؛ أي لابدّ من تعلّق القدر به. يضيف بعد ذلك موضّحاً: «وقد مرّ أنّ كلّ شيء ـ بجميع حالاته وأوصافه ـ ثابتٌ في علم الله ومذكورٌ في اللوح. ولا نعني بالقدر إلاّ تحديد الشيء من جميع جوانبه، فقد ثبت أنّ كلّ شيء بقدر الله سبحانه. ولعلّه المومأ إليه بقوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ (القمر: ٤٩) وقوله تعالى: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِندَهُ بِمِقْدَارٍ﴾ (الرعد: ٨)»[١].

يومئ النصّ بوضوح إلى الترابط بين المعنيين اللغوي والاصطلاحي حيث ينبني المدلول المفهومي للمصطلح على مدلوله اللغوي.

يسلك الباحث المذكور الطريق ذاته في تحديد المدلول المفهومي لمصطلح القضاء بعد القدر. فبعد أن يمرّ على معناه في اللغة وأنّه «النقش الحتمي»[٢] أو البتّ والإمضاء الذي لا معقّب ولا مردّ له، ينعطف للقول: «ولا يبعد أن يكون معناه الحكم الفصل تكوينيّاً كان أو اعتبارياً... وقد عرفت أنّ معنى القضاء الذي هو من أسباب الفعل هو كتابة الحكم البتّي في اللوح»[٣]؛

---

(١) صراط الحقّ في المعارف الإسلامية، مصدر سابق، ج١، ص٢٧١.

(٢) مجمع البحرين، الطريحي، ج٣، ص٤٥١.

(٣) صراط الحقّ، مصدر سابق، ج١، ص٢٧٤.

إذ من الواضح أنّه أخذ في تحديد معناه فصل الأمر، وأنّه أمر انتهى فيه كلّ شيء. وهذا مستمدّ من المعنى اللغوي.

هذا الانتقال من اللغوي إلى الاصطلاحي وتأسيس الدلالة المفهومية في ضوء الدلالة اللغوية سيبدو أكثر وضوحاً مع محاولة أخرى لصاحب «الميزان في تفسير القرآن». فعندما يدرس القضاء في بحث من عدّة فصول، يفتتح الفصل الأوّل بالعنوان التالي: «في تحصيل معناه وتحديده» حيث يقول: «إنّا نجد الحوادث الخارجية والأمور التكوينية بالقياس إلى عللها والأسباب المقتضية لها على إحدى حالتين، فإنّها قبل أن تتمّ عللها الموجبة لها والشرائط وارتفاع الموانع التي يتوقّف عليها حدوثها وتحقّقها، لا يتعيّن لها التحقّق والثبوت ولا عدمه، بل يتردّد أمرها بين أن تتحقّق وأن لا تتحقّق من رأس.

فإذا تمّت عللها الموجبة لها وكمل ما يتوقّف عليه من الشرائط وارتفاع الموانع ولم يبق لها إلاّ أن تتحقّق، خرجت من التردّد والإبهام وتعيّن لها أحد الطرفين وهو التحقّق أو عدم التحقّق. إنّ فرض انعدام شيء ممّا يتوقّف عليه وجودها. ولا يفارق تعيّن التحقّق نفس التحقّق»[1].

---

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ج١٣، ص٧٢.

قبل متابعة النصّ حتّى نهايته نقف هنيهة في إيضاحه من خلال المثال المشهور. فعندما نأخذ هذه القطعة الورقية مثلاً، فهي تحترق بالنار دون ريب، لكن متى؟ هي تحترق إذا توفرت لها جميع الشرائط وارتفعت عنها جميع الموانع ووُجد المقتضي، وإلاّ فهي مردّدة بين أن تحترق وأن لا تحترق. فإذا ما وجدت النار، وتحقّق الشرط المتمثّل بالتماس، وارتفع المانع متمثّلاً برطوبة الورقة وابتلالها، فحينئذ يصير تحقّق الاحتراق أمراً ضروريّاً، لتخرج من التردّد والابهام إلى طرف التحقّق الذي هو الاحتراق.

هذان الاعتباران كما يجريان في الفواعل الطبيعية والأمور الكونية، يسريان أيضاً في أفعالنا الخارجية. فإذا وُجدت الإرادة وتوفرت الشرائط وارتفعت الموانع، فإنّ المراد يتحقّق خارجاً بالضرورة. أمّا إذا انتفى جزء من هذه الأجزاء ـ أيّ جزء من أجزاء العلّة التامّة ـ فإنّ المعلول ينتفي في الخارج أيضاً، حيث نقرأ في تتمّة النصّ السالف: «والاعتباران جاريان في أفعالنا الخارجية. فما لم نشرف على إيقاع فعل من الأفعال، كان متردّداً بين أن يقع أو لا يقع. فإذا اجتمعت الأسباب والأوضاع المقتضية وأتممناها بالإرادة والإجماع بحيث لم يبق له إلاّ الوقوع والصدور، عيّنا له أحد الجانبين فتعيّن له الوقوع»[1].

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، ج١٣، ص٧٢.

لا يقتصر عمل هذه القاعدة على أفعالنا الخارجية وحدها بل تطّرد في أعمالنا الوضعية الاعتبارية كذلك. فإذا اختصم اثنان في ملكية مالٍ كلٌّ يدّعيه لنفسه، كان أمر ملكيّته مردّداً بين أن يكون لهذا أو ذاك. فإن رجع المتنازعان إلى حَكم فحكم لأحدهما دون الآخر، فإنّ في الحكم فصلاً للأمر وإخراجاً له عن الإبهام والتردّد وتعييناً لأحد الجانبين، بقطع رابطته مع الآخر.

هذا المعنى في الفصل والتعيين كما يسري في الفعل، يسري في القول أيضاً، وهذه الممارسة المتمثّلة بالبتّ والإمضاء هي التي نطلق عليها عنوان القضاء.

على أنّ المغزى نفسه بالاعتبارين المشار إليهما آنفاً، يدخل في معنى القضاء الإلهي، على ما يوضحه صاحب «الميزان» بقوله الذي يأتي بعد تلك المقدّمات: «ولمّا كانت الحوادث في وجودها وتحقّقها مستندة إليه سبحانه وهي فعله، جرى فيها الاعتباران بعينهما، فهي ما لم يرد الله تحقّقها ولم يتمّ لها العلل والشرائط الموجبة لوجودها، باقية على حال التردّد بين الوقوع واللاوقوع. فإذا شاء الله وقوعها وأراد تحقّقها فتمّ لها عللها وعامّة شرائطها ولم يبق لها إلاّ أن توجد، كان ذلك تعييناً منه تعالى وفصلاً لها من الجانب الآخر وقطعاً للإبهام، ويسمّى قضاءً من الله»[1]. من

---

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ج١٣، ص٧٢ ـ ٧٣.

الواضح أنّ هذا المعنى للقضاء يرجع إلى المعنى اللغوي وهو مستمدّ منه.

المنحى نفسه نلمسه في بحث صاحب «الميزان» للقدر حيث يتاخم المعنى اللغوي المعنى الاصطلاحي. يقول انطلاقاً من التحديدات اللغوية: «وهذا القدر هو الذي بسببه يتعيّن الشيء ويتميّز من غيره، ففي زيد مثلاً شيء به يتميّز من عمرو وغيره من أفراد الإنسان، ويتميّز من الفرس والبقر والأرض والسماء، ويجوز لنا به أن نقول: ليس هو بعمرو ولا بالفرس والبقر والأرض والسماء، ولولا هذا الحدّ لكان هو هي وارتفع التمييز.

وكذلك ما عنده من القوى والآثار والأعمال محدودة مقدّرة، فليس إبصاره مثلاً إبصاراً مطلقاً في كلّ حال وفي كلّ زمان وفي كلّ مكان ولكلّ شيء وبكلّ عضو مثلاً، بل إبصار في حال وزمان ومكان خاصّ ولشيء خاصّ وبعضو خاصّ وعلى شرائط خاصّة، ولو كان إبصاراً مطلقاً لأحاط بكلّ إبصار خاصّ وكان الجميع له، ونظيره الكلام في سائر ما يعود إليه من خصائص وجوده وتوابعه، فافهم ذلك.

ومن هنا يظهر أنّ القدَر خصوصية وجود الشيء وكيفية خلقته كما يستفاد أيضاً من قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ * وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ﴾ (الأعلى: ٢ ـ ٣) وقوله: ﴿ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ

هَدَىٰ﴾ (طه: ٥٠)»[١].

من الواضح أنّ ما انتهى إليه من أنّ قدر الشيء هو خصوصية خلقه غير الخارجة عنه، يرجع إلى المعنى اللغوي كما بينّاه في ما سبق.

مقاربة المعنى الاصطلاحي للقضاء والقدر بالمعنى اللغوي لا يقتصر عند الطباطبائي (ت: ١٤٠٣هـ) على تفسيره «الميزان» وحده، بل يتعدّاه إلى كتابه الدرسي المتداول في الحواضر العلمية «نهاية الحكمة»، إذ ذكر في الفصل المخصّص للموضوع ما نصّه: «أمّا القضاء فهو بمفهومه المعروف جعل النسبة التي بين موضوع ومحموله ضرورية موجبة، فقول القاضي - مثلاً - في قضائه، فيما إذا تخاصم زيد وعمرو في مال أو حقّ ورفعا إليه الخصومة والنزاع وألقيا إليه حجّتهما: المال لزيد، والحقّ لعمرو، إثبات المالكية لزيد وإثبات الحقّ لعمرو إثباتاً ضرورياً يرتفع به التزلزل والتردّد الذي أوجده التخاصم والنزاع قبل القضاء وفصل الخصومة»[٢].

ما أخذه النصّ بنظر الاعتبار هو فصل الأمر أو البتّ فيه

---

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، ج١٢، ص١٤٤.

(٢) **نهاية الحكمة**، العلاّمة السيّد محمّد حسين الطباطبائي، مؤسسة النشر الإسلامي، ص٢٩٣.

استمداداً من اللغة، سواء في الجانب الاعتباري أو التكويني. ففي المعنى الاعتباري الفقهي يبرز فصل الأمر واضحاً في حكم القاضي وبتّه بالمسألة المتنازع عليها وفصله للنزاع. أمّا في الجانب التكويني فما يلحظ أنّ المعلول أو الموجودات الممكنة يكون مردّداً بين الوجود والعدم، حتّى إذا ما وجدت جميع العلل والشرائط، وارتفعت الموانع كافّة، يكون المعلول ضروريَّ الوجود، وإن انتفت واحدة من تلك كان المعلول ضروريَّ العدم. وضرورة وجوده أو ضرورة عدمه هي بعينها فصل أمره والبتّ فيه، وهو ما يساوق المدلول اللغوي.

عندما ينتقل الطباطبائي إلى «القدر» يسير في الاتجاه ذاته منطلقاً إلى المدلول الاصطلاحي عبر المعنى اللغوي ومن خلاله. يقول: «أمّا القدر فهو ما يلحق الشيء من كمّية أو حدّ في صفاته وآثاره، والتقدير تعيين ما يلحقه من الصفات والآثار تعييناً علمياً يتبعه العمل على حسب ما تسعه الأسباب والأدوات الموجودة. كما أنّ الخيّاط يقدّر ما يخيطه من اللباس على الثوب الذي بين يديه ثمّ يخيط على ما قدّر، والبنّاء يقدّر ما يريده من البناء على القاعة من الأرض على حسب ما تسعه وتعين عليه الأسباب والأدوات الموجودة عنده، ثمّ يبني البناء على طبق ما قدّر لأسباب متجدّدة توجب عليه ذلك. فالتقدير بالنسبة إلى

الشيء المقدّر، كالقالب الذي يقلب به الشيء فيحدّ به الشيء بحدٍّ أو حدود لا يتعدّاها»(١).

الموقف الروائي

ما هو موقف البحث الروائي؟ أينتهي إلى النتيجة ذاتها التي انتهى إليها البحث اللغوي والاصطلاحي في تحديد المادّة الأصلية أو الجذر اللغوي للقدر والقضاء ليلتقي معهما على معنىً واحد أم هو محكوم برؤية أخرى؟ نمرّ في ما يلي بجولة سريعة على بعض النصوص الروائية نتلمّس موقفها بهذا الشأن:

• عن الإمام موسى الكاظم عليه السلام أنّه «قال ليونس مولى عليّ بن يقطين: **يا يونس لا تتكلّم بالقدر**. قال: إنّي لا أتكلّم بالقدر ولكن أقول: لا يكون إلاّ ما أراد الله وشاء وقضى وقدّر، فقال: **ليس هكذا أقول، ولكن أقول: لا يكون إلاّ ما شاء الله وأراد وقدّر وقضى. ثمّ قال: أتدري ما المشيّة؟** فقال: لا. فقال: **همّه بالشيء. أو تدري ما أراد؟** قال: لا. قال: **إتمامه على المشيّة. فقال: أو تدري ما قدّر؟** قال: **هو الهندسة(٢) من الطول والعرض والبقاء. ثمّ قال: إنّ**

---

(١) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق، ص٢٩٤.

(٢) يُذكر أنّ المادّة الأصلية لكلمة هندسة تعود إلى الكلمة الفارسية «اندازه» التي تعني المقياس والكمّية والمقدار، وترتبط بتقدير الشيء وبيان حدوده وكمّيته، ثمّ خفّفت إلى «اندزه» لتتحوّل بعدئذ إلى «هندسة»؛ =

الله إذا شاء شيئاً أراده، وإذا أراد قدّره، وإذا قدّره قضاه، وإذا قضاه أمضاه»[١].

• في رواية أخرى عن يونس، عن الإمام علي بن موسى الرضاعليه السلام «قال: **لا يكون إلاّ ما شاء الله وأراد وقدّر وقضى.** قلت: فما معنى شاء؟ قال: **ابتداء الفعل.** قلت: فما معنى أراد؟ قال: **الثبوت عليه.** قلت: فما معنى قدّر؟ قال: **تقدير الشيء من طوله وعرضه.** قلت: فما معنى قضى؟ قال: **إذا قضى أمضاه، فذلك الذي لا مردّ له»**[٢].

• في نصّ روائيّ آخر عن الإمام أبي عبدالله جعفر بن محمّد الصادقعليه السلام، قال: «**إنّ الله إذا أراد شيئاً قدّره، فإذا قدّره قضاه، فإذا قضاه أمضاه»**[٣].

• عن الكليني، عن ابن عامر، عن المعلّى، قال: «سُئل العالم عليه السلام: كيف علم الله؟ قال: **عَلِمَ وشاء وأراد وقدّر وقضى**

= وهي العلم الذي يعنى بالأبعاد والقياسات والأشكال.

(١) الحديث في «المحاسن» واللفظ في المتن عن: **بحار الأنوار**، ج٥، كتاب العدل والمعاد، باب القضاء والقدر، ح٦٩، ص١٢٢.

(٢) **الأصول من الكافي**، ج١، كتاب التوحيد، باب المشيئة والإرادة، ح١، ص١٥٠.

(٣) النصّ في «المحاسن» واللفظ في المتن عن: **بحار الأنوار**، ج٥، كتاب العدل والمعاد، باب القضاء والقدر، ح٦٤، ص١٢١.

وأمضى، فأمضى ما قضى، وقضى ما قدّر، وقدّر ما أراد. فبعلمه كانت المشيئة، وبمشيئته كانت الإرادة، وبإرادته كان التقدير، وبتقديره كان القضاء، وبقضائه كان الإمضاء. والعلم متقدّم على المشيئة، والمشيئة ثانية، والإرادة ثالثة، والتقدير واقع على القضاء بالإمضاء»[1].

تفرز هذه النصوص عدداً من المعطيات يمكن متابعتها كما يلي:

١ ـ التقاء ما تفيده النصوص الحديثيّة في معنى القدر والقضاء مع المدلول الاصطلاحي المستمدّ بدوره من المعنى اللغوي، وبهذا يتطابق المدلول اللغوي والاصطلاحي والروائي للمقولتين؛ ذلك أنّ جميع المعاني المتقدّمة التي يدلّ عليها جذر «القدر» لا تخرج عن المعنى الحقيقي المتمثِّل في مبلغ الشيء ومقداره، كما أنّ جميع المعاني التي تحدّث بها الأعلام في اللغة والكلام التي يدلّ عليها جذر «القضاء» لا تخرج هي الأخرى عن المعنى الحقيقي المتمثِّل في البتّ والإمضاء، وهذا هو عين ما تفيده ـ بل ما تصرّح به ـ النصوص الروائية في الموردين، كما هو الحال في النصوص أعلاه كمثال.

---

(١) **الأصول من الكافي**، ج١، كتاب التوحيد، باب البداء، ح١٦، ص١٤٨ـ ١٤٩.

٢ ـ حرصت النصوص الحديثيّة على تقديم القدر على القضاء بعكس ما هو مألوف ومتداول على الألسنة وفي لغة الثقافة العامّة من تقديم القضاء. وإعادة ترتيب المقولة بالتقديم والتأخير واضح في ضوء ما مرّ، بل ضروري. فحيث آمنّا بأنّ القدر هو تحديد الشيء وتبيين مقداره ومعالمه، فذلك يدخل في المقدّمات، وحينئذ لابدّ أن تكون المقدّمات التي تنتج الشيء متقدّمة عليه، بينما القضاء بمثابة النتيجة التي تثمرها المقدّمات، فلابدّ أن يجيء تالياً ومتأخّراً عن القدر.

بعبارة أخرى: إنّ القدر هو بمنزلة الأساس والبناء التحتي، والقضاء هو بمنزلة البناء الذي يعلو على ذلك الأساس. وهذا ما تُصرّح به النصوص الروائية في ما تفيده من أنّ الشيء لا يمكن أن يقضى عليه أو يقضي الله به إلاّ إذا تقدّمه تقدير وتحديد من الله سبحانه. وبه يتبيّن أنّ القدر أعمّ والقضاء أخصّ منه، وهذه نتيجة بديهية سبق أن تحدّث عنها كثيرون، منهم الراغب الذي كتب: «القضاء من الله تعالى أخصّ من القدر لأنّه الفصل بين التقدير... وقد ذكر بعض العلماء أنّ القدر بمنزلة المعدّ للكيل والقضاء بمنزلة الكيل»[1] ومن الطبيعي تقدّم المعدّ للكيل على الكيل نفسه، وأن يكون ثمّة تلازم بين الاثنين.

---

(١) **المفردات في غريب القرآن**، مصدر سابق، ص٤٠٦ ـ ٤٠٧ .

٣ ـ من المعطيات الأخرى التي تفيدها النصوص الروائية، أن لا انفكاك بين القدر والقضاء، حيث دأبت تلك النصوص على قرن الاثنين. هذا المعطى الروائي يلتقي مع ما أكّدته البحوث اللغوية والاصطلاحية حول المقولة، وربّما كان مناسباً العودة مجدّداً إلى ما ذكره صاحب «لسان العرب» من القول: «فالقضاء والقدر أمران متلازمان لا ينفكّ أحدهما عن الآخر، لأنّ أحدهما بمنزلة الأساس وهو القدر، والآخر بمنزلة البناء وهو القضاء، فمن رام الفصل بينهما فقد رام هدم البناء ونقضه»[١].

٤ ـ ثَمّ معطىً رابع يلوح من النصوص الروائية التي استعرضناها، قد يحتاج التماسه إلى شيء من التدبّر. فعند الرجوع إلى الآيات والروايات نلحظ كثافة تركيزها على نظام السببية الذي ينبسط في نظام التكوين ويعمّ الوجود برمّته والإنسان والكون والحياة وكلّ عالم الممكنات. هذا النظام العامّ هو ممّا اقتضته الحكمة الإلهية وأرادت سريانه على مستوى الفواعل الطبيعية والاختيارية، كما ينمّ عن ذلك الحديث الشريف: «**أبى الله أن يُجري الأشياء إلاّ بأسباب، فجعل لكلّ شيء سبباً، وجعل لكلّ سبب شرحاً، وجعل لكلّ شرح علماً، وجعل لكلّ علم باباً**

---

(١) **لسان العرب**، مصدر سابق، ج١١، ص٢٠٩.

ناطقاً»[1]. فكلّ شيء وكلّ معلول وحادث إذا ما أراد أن يوجد لابدّ أن يسبقه سبب خاصّ[2]، ولابدّ أن يكون لذلك السبب تقدير وحدّ معيّن حتّى يبتّ بوجوده. في ضوء ذلك ليس القدر والقضاء الإلهيّين شيئين وراء قانون السببية العامّ الذي يحكم عالم الإمكان، بل هما تعبير عن المبدأ العلّي والسنن الجارية.

هذه النتيجة التي تلوح لنا من فحوى البحث القرآني والروائي معضودين بالمدلولين اللغوي والاصطلاحي، هي التي تضعنا بإزاء نظرية التفسير، ومن ثَمَّ تضعنا على تخوم البحث في حلّ الإشكالية التي تطويها الدراسة.

---

(١) **الأصول من الكافي**، ج١، كتاب الحجّة، باب معرفة الإمام والردّ إليه، ح٧، ص١٨٣.

(٢) استوفينا بحث هذه النقطة في كتابنا «**التوحيد.. بحوث تحليلية في مراتبه ومعطياته**» ـ تقرير: جواد علي كسار، نشر دار فراقد، قم ـ في المبحث المعنون «التوحيد في الخالقية» أثناء مناقشة الاتجاه الأشعري وعموم النظرية الجبرية، في طبيعة موقفها من الفواعل الطبيعية والاختيارية.

(٤)

التفسير النظري وحلّ الإشكالية

ليس القدر والقضاء أكثر من كونهما جزءاً من قانون السببية، وليسا شيئاً وراء السنن الإلهية الجارية في الوجود. هذا هو جوهر نظرية التفسير التي تنحلّ في ضوئها إشكالية التعارض بين حرّية الإنسان في الإرادة والاختيار وتحديد المصير من خلال فعله، وبين الإيمان بالقدر والقضاء، بحيث لا يغدو هذا الإيمان غير متقاطع مع الفعل الإنساني وحسب، وإنّما يتحوّل إلى محفّز للإنسان على بذل المزيد من الجهد عبر اكتشاف القوانين المودعة في الطبيعة، ووعي العلائق العقلانية التي تنتظم الحياة والوجود الإنساني.

ربّما كان أفضل مؤشّر يؤكّد هذا المعنى للقدر والقضاء هو ما حفلت به النصوص الروائية من عدّهما جزءاً من علل الفعل، كما في الحديث الشريف: «**لا يكون شيء في الأرض ولا في السماء إلاّ بهذه الخصال السبع: بمشيئة وإرادة وقدر وقضاء وإذن وكتاب وأجل، فمن زعم أنّه يقدر على نقض واحدة فقد كفر**»[1]، وفي حديث آخر: «**فمن زعم غير هذا فقد كذب على الله، أو ردّ على الله**

---

(١) **أصول الكافي**، كتاب التوحيد، باب أنّه لا يكون شيء في السماوات والأرض إلاّ بسبعة، ح١، ص١٤٩.

عزّ وجلّ»[١]. كذلك ما في النبوي الشريف: **«إنّ الله عزّ وجلّ قدّر المقادير ودبّر التدابير قبل أن يخلق آدم بألفي عام»**[٢]، وفي آخر: **«قدّر الله المقادير قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة»**[٣]. ففي الحديث إشارة إلى أنّ الله سبحانه قد خلق العالم وأرساه على نظام مخصوص وقانون محدّد؛ القدر والقضاء جزءان لا ينفكّان من بنيانه التكويني.

على أنّ المسألة تكتسب طابعاً أوضح عند العودة إلى كتاب الله فيما تنصّ عليه آياته من أنّ عالم التكوين يستند إلى سنن إلهية لا يطالها التبديل أو التغيير[٤]، كما في قوله سبحانه: ﴿ وَأَقۡسَمُواْ

---

(١) المصدر السابق، ح٢، ص١٥٠.

(٢) **التوحيد**، كتاب التوحيد، باب القضاء والقدر، ح٢٢، ص٣٧٦.

(٣) المصدر السابق، الكتاب والباب نفسه، ح٧، ص٣٦٨.

(٤) للسنن خلفية عريقة في فكر المسلمين، بيدَ أنّ ذلك لم يمنع من ازدهارها خلال القرن الأخير؛ إذ لا يكاد يخلو منها كتاب من كتب التفسير أو الفكر العامّ ذي الصلة بقضايا المجتمع والتغيير وفلسفة التأريخ. على مستوى التفسير ضمّت مشروعات محمّد عبده وعبد الحميد بن باديس ومحمد حسين الطباطبائي والطاهر بن عاشور بحوثاً لامعة على هذا الصعيد. أمّا على مستوى الفكر الاجتماعي وفلسفة التأريخ، فمن الحريّ الإشارة إلى: **تفسير التأريخ**، عبد الحميد صديقي (ترجمة د. كاظم الجوادي، الكويت، ط٢، ١٩٨٠) وهي محاولة رائدة كتبت بالانكليزية وصدرت مطلع الخمسينيّات لتكون بمنزلة البذرة التأسيسيّة لهذا النحو من التنظير في ثقافة الإسلاميّين المعاصرة. كذلك =

بِٱللَّهِ جَهْدَ أَيْمَـٰنِهِمْ لَئِن جَآءَهُمْ نَذِيرٌ لَّيَكُونُنَّ أَهْدَىٰ مِنْ إِحْدَى ٱلْأُمَمِ فَلَمَّا جَآءَهُمْ نَذِيرٌ مَّا زَادَهُمْ إِلَّا نُفُورًا ۝ ٱسْتِكْبَارًا فِى ٱلْأَرْضِ وَمَكْرَ ٱلسَّيِّئِ وَلَا يَحِيقُ ٱلْمَكْرُ ٱلسَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِۦ فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ ٱلْأَوَّلِينَ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ (فاطر: ٤٢ ـ ٤٣). وقوله: ﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَـٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ﴾ (آل عمران: ١٣٧).

ليست قليلةً الآياتُ التي تتحدّث عن السنن التي تنتظم عالم الخليقة ونظام التكوين وتضبط مسار التأريخ وحركة الاجتماع الإنساني على الأرض[1]، حيث دأبت على تناول ذلك من زوايا متعدّدة، كما في:

= **التفسير الإسلامي للتأريخ**، د. عماد الدين خليل (بيروت، دار العلم للملايين، ط٤، ١٩٨٣). ثمّ جاءت محاولة السيّد محمّد باقر الصدر: **السنن التأريخية في القرآن** التي صدرت في إطار: **المدرسة القرآنية** (بيروت، دار التعارف، ١٤٠٠هـ)، وكذلك: **المجتمع والتأريخ**، الشيخ مرتضى مطهري، تعريب محمّد علي آذرشب، مؤسسة البعثة، طهران، ١٤٠٢هـ. أمّا بعد هذا التأريخ فقد صدرت عشرات الكتب ومئات البحوث في هذا الاتجاه في مشرق العالم الإسلامي ومغربه، وبلغات مختلفة، حتّى غدت ثقافة السنن من أكثر العناصر ذيوعاً واستقراراً في ثقافة الإسلاميّين المعاصرة.

(١) ينظر على هذا الصعيد: يوسف: ١٠٩؛ الحج: ٤٦؛ الروم: ٤٢؛ فاطر: ٤٤؛ غافر: ٨٢؛ الأنعام: ١١؛ النحل: ٣٦؛ النمل: ٦٩.

• قوله سبحانه: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ دَمَّرَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلِلْكَافِرِينَ أَمْثَالُهَا﴾ (محمّد: ١٠).

• وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا وَيُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ (الأنفال: ٢٩).

• وقوله: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا...﴾ (الأعراف: ٩٦).

• وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ (الرعد: ١١).

• وقوله: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ (الأنفال: ٥٣).

• وقوله: ﴿وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ﴾ (إبراهيم: ٧).

مساهمات الفكر الإسلامي

أواخر القرن التاسع عشر الميلادي عندما كان الشيخ محمّد عبده (ت: ١٩٠٥م) يقيم مع شيخه جمال الدين الأفغاني (ت: ١٨٩٧م) في باريس، تعرّض وزير خارجية فرنسا آنئذ (هانوتو) إلى الإسلام محطّاً من المسلمين وطاعناً في دينهم إيمانه بعقيدة القدر والقضاء، فما كان من عبده إلاّ أن ردّ عليه منبّهاً لعراقة هذه العقيدة في الأديان السماوية جميعاً، وموضّحاً له أنّ القدر

ليس أكثر من «تقرير السنن الإلهية المعروفة بنواميس الكون»[(١)].

على الغرار ذاته جاءت صياغة المصلح الجزائري الشيخ عبد الحميد بن باديس (١٣٠٨ـ ١٣٥٩هـ) الذي أبرز في تفسيره القرآني عناية كبيرة بالجانب السنني، ثمّ قال عن حقيقة القدر: «قد ربط الله بين الأسباب ومسبّباتها خلقاً وقدراً بمشيئته وحكمته لنهتدي بالأسباب إلى مسبّباتها، ونجتنبها باجتناب أسبابها»[(٢)] وذلك حين كان يتحدّث عن الأمم والسنن الضاربة في حركتها.

وقبل قرابة المائة سنة من الآن سعد المسلمون في العراق بتلألؤ فكر أصيل مستنير عني بنهضة الأمّة نحو العمران والحضارة وازدهار الإحياء الديني، يعود إلى المصلح المعروف الشيخ محمّد حسين كاشف الغطاء (ت: ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٤م)[(٣)].

---

(١) **الإسلام بين العلم والمدنية**، الشيخ محمّد عبده، عرض وتحقيق وتعليق طاهر الطناجي، القاهرة، كتاب الهلال، ص١٧٧.

(٢) **تفسير ابن باديس في مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير**، عبد الحميد محمد بن باديس، جمع وترتيب د. توفيق محمد شاهين ومحمد الصالح رمضان، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م.

(٣) في عام ١٣٢٨هـ انتهى كاشف الغطاء من تأليف الجزأين الأوّل والثاني من كتابه «**الدين والإسلام أو الدعوة الإسلامية**» الذي أراد له أن يمتدّ على حلقات. يكشف الكتاب عن مدى وعي الرجل ونفاذ فكره وواقعية تحليله لأمور المسلمين وهو بعدُ في مطلع القرن الميلادي العشرين قبل أن تتبلور خطوط الوعي الإسلامي المعاصر وقبل أن تنطلق موجات الفكر =

= الإسلامي الحركي والتغييري. لقد طرح في هذا الكتاب أزمة الواقع الإسلامي من زاويتين؛ زاوية الضعف الداخلي أو كما يقول نصّاً: «رزيّة الإسلام في أهله، وبليّته من قومه، ومصيبته من أبنائه، المصيبة التي هي أشدّ عليه من وطأة أعدائه وكيد أغياره» (ص٣).

ثمّ من زاوية الخطر الخارجي حيث تكالب الغرب لضرب الشرق المسلم منتهزاً لحظة ضعفه، مسخِّراً جميع الأسباب والعوامل، فكلّ الذي يلحظ من: «أقلام تجري، ودعاة تسري، ورسل تبشّر، وكتب تُكتب، ورسائل تُنشر، وأموال تستميل» يعضدها: «إعمال القوى الروحية، والكتائب الدينية، والجيوش الملّية، وتعضدها مدافع في البرّ، وأساطيل في البحر، وطيّارات في الجوّ...» وما هناك من ألاعيب سياسية إنّما يهدف كما يقول نصّاً إلى: «محق الإسلام وإزهاق هذا الدين، وامتلاك الشرق واستعباد الشرقيّين» (ص٣).

من نقاط اليقظة والإبداع عند كاشف الغطاء تحذيره المبكِّر من خطر التغريب؛ قال: «نفذت الروح الغربية في جسد الشرق وجسم العالم الإسلامي، فانتزعت منه كلّ عاطفة شريفة وإحساس روحيّ وشرف معنويّ، ومجد باذخ واستقلال ذاتيّ» (ص٤).

وقال في نصّ آخر: «تسمع بالمسلم الشرقي الذي يلهج بالمحاماة والذبّ عن الدين الإسلامي والتناصر له، فإذا وقع بصرك عليه وجدته غربياً من قرنه إلى قدمه، غربيّ الأهواء، غربيّ الأزياء، غربيّ الأميال، غربيّ الأشكال، غربيّ اللباس، غربيّ الظاهر كلّه، غربيٌّ في كلّ شيء» (ص٥).

في نصٍّ آخر يربط شيخنا المجدّد بين تبعات التغريب ووهن المسلمين وضعفهم، فيكتب نصّاً: «فلو سألتني ما السبب الوحيد في ضعف المسلمين؟ لقلت: الغاية هي ضعف الدين، ولو سألتني ما سبب ضعف الدين في المسلمين؟ لقلت: زخارف الدُّنيا ونفوذ الروح الغربية» (ص١٦). =

= في مقابل الأوضاع الهزيلة تحدّث كاشف الغطاء عن أربعة أركان للنهضة، هي العلم والعمل والسيف والقلم، فهذه «الأركان الأربعة والدعائم الممنعة التي تبنى عليها قبّة كلّ مجد وشرف وكلّ سعادة وسيادة، وبمقدار قوّتها وارتفاعها ترتفع منازل الأمم» (ص٨).
فالعلم بلا عمل كالأساس ولا بناء، أمّا العمل بلا علم فهو كالبناء على غير أساس أخلق به وشيكاً أن ينهدم على صاحبه. أمّا السيف والقلم فعليهما يتوقّف نظام المدنية وقوام كلّ هيئة اجتماعية. والشرف كلّ الشرف لا يكمن بالحسب والنسب ولا بالمال والثروة ولا حتى بالعلم، بل يكمن كما يقول كاشف الغطاء بما يخدم به المرء أُمّته وملّته، حيث يضيف نصّاً: «الشرف حفظ الاستقلال وتنشيط الأفكار، الشريف من يخدم أُمّته خدمةً تخلد ذكره» (ص١٠).
من النقاط المبدعة في فكر كاشف الغطاء الإحيائي انتباهه إلى ضعف المؤسسة الدينية، فمن أقوى أسباب سريان الداء بين المسلمين «ومروقهم من مشرق هذا الدين إلى منازع الغربيّين عدم قيام الزعماء في الدعوة» حتّى أنّ الإسلام امتهن بداءَين عضالين «امتهن بإهمال زعمائه سبيل الدعوة والإرشاد... إنّ رجال هذا الدين لمّا أهملوا الدعوة .. وتركوا نفوس المسلمين على سذاجتها، وألقوا حبلها على غاربها.. هنالك استيقظ العدوّ فرأى فرصة أمكنت وأمراً حان وقته وأينعت ثماره» (ص٢٠ ـ ٢١).
أجل فما ألمّ بالمسلمين لم يكن إلاّ كأثر «لعدم قيام المصلحين وسكوت الآمرين بالمعروف والناهين، ولو قلت ما الذي أوجب سكوتهم وإغضاءهم عن تمزيق دينهم بترقيع دنياهم فلا هذا ولا ذاك، لقلت: حسبك في فمي ماء وهل ينطق من في فِيه ماء!» (ص١٧).

لقد ركّز كاشف الغطاء على قضية الانحطاط والتخلّف التي تضرب بشعابها في أوساط المجتمعات الإسلامية، وكان لابدّ أن يمرّ على مقولة القدر والقضاء بوصفها سببا فكريّاً ألقى بتبعاته على الواقع الاجتماعي للمسلمين من خلال القراءة العرفية المغلوطة لهذه العقيدة، فكان أن أطلق صيحة رافضة للفهم الخاطئ المقلوب، وهو يقول: «دع عنك يا هذا هذه الخزعبلات والمخرفات والأباطيل والتعلّلات، فإنّ الله جلّ شأنه ما جعل القضاء والقدر لتتخذه ستاراً لسيّئاتك وتمشية لشهواتك وعصىً تتوصّل بها إلى معاصيك وأهوائك»[1].

ثمّ قارب بين القضاء والقدر وبين حركة السنن والنواميس الحاكمة في الوجود بادئاً بمثال يلامس الوجدان الإنساني ولا يخطئه الحسّ، حين قال: «ألست أنت وكلّ بصيرٍ جدَّ خبير أنّ كلّ جماعة وأمّة دخلت تحت جامعة واحدة وجهة عامّة لا محالة تحتاج إلى وضع نواميس تجري عليها، وتخرج بها عن الفوضى والسراح المودي بها والمؤدّي إلى هلاكها؟»[2].

بعد هذا المثال انتقل إلى عالم الخليقة وحاجته إلى قضايا كلّية

---

(١) **الدين والإسلام أو الدعوة الإسلامية**، محمّد الحسين آل كاشف الغطاء النجفي، مطبعة العرفان، صيدا، ١٣٣٠هـ ج١، ص١٨١ ـ ١٨٢.

(٢) **الدين والإسلام**، مصدر سابق، فصل بعنوان: القضاء والقدر، ص١٥٨.

وأحكام عامّة تجري على جمهور الناس مدى العصور، منيطاً ذلك إلى ملك حكيم نهض بوضع كلّ ما يتوقّف عليه النظام والسير إلى السعادة النوعية جاعلاً «لكلّ ذلك أسباباً ومسبّبات، وعللاً وغايات يوجب بعضها بعضاً، وينجرّ بعضها إلى بعض على نواميس معيّنة وحدود مبيّنة، سبقت كلمته وقضت حكمته أن تسير على ذلك ولا تقف، ولا تنخرم ولا تختلف»(١).

هذا ما كتبه كاشف الغطاء نصّاً في تقريب المقولة في الفصل من كتابه «الدين والإسلام» المعنون «القضاء والقدر»، ليفيد بعده أنّ الله سبحانه على هذا أبرم أحكامه وأحكم إبرامه، وأجرى في اللوح بما شاء أقلامه، واستبرأ فيهم مشيّته، ثمّ زوّد خلقه ووهبهم إيّاه جوهرين شريفين، هما «جوهر العقل وجوهر حرية الاختيار وإطلاق الإرادة وسراح المشيّة. وتلك هي الكلمة التي سبقت من ربّك، ولولاها لما تأسّست المدن ولا تمدّن الإنسان ولا اعتمر النظام ولا انتظم العمران»(٢).

بعد أن قارب القضاء والقدر بنظام السببية والنواميس والسنن التي تنتظم الوجود وعالم الخليقة، وأنّ ذلك كلّه مسجّل في اللوح المحفوظ، وبعد أن أشار إلى أنّ الإنسان مزوّد بالعقل

---

(١) المصدر السابق، ص١٥٩.

(٢) المصدر السابق، ص١٦٠.

كي يكتشف هذه السنن ويعيها، وبحريّة الاختيار التي بها يتبع من السنن ما يفضي به إلى السعادة ويجتنب به الشقاء، عاد ليحذّر بجملة علمية مكثّفة ونافذة إلى أنّ انبساط القدر والقضاء في كلّ شيء بما في ذلك الإنسان، وإيمان الإنسان بالقدر والقضاء وأنّ كلّ شيء مسجّل في كتاب لا يضلّ ربّي ولا ينسى، لا يعني إبطال الإرادة وأن ينقلب الاختيار إلى ضدّه وتتحوّل المشيّة عن حقيقتها، لماذا؟

يجيب نصّاً: «فإنّه كتب في سجلّ التكوين لا التشريع أن سيفعل كذا وأنّه يختار كذا، لا كُتب عليه أن يفعل كذا وأن يختار كذا... والفرق بين العبارتين كالفرق بين الحقيقتين في غاية الجلاء والوضوح. وقد أصبح اليوم من الجليّات أنّ العلم لا أثر له في المعلوم وأنّ المعلوم يوجد بأسبابه وسلسلة علله لا بعلم العالم أو جهل الجاهل»[1].

ما دام القدر والقضاء تعبيراً عن نظام السببيّة، وما دام السعي والنشاط والجدّ والجهد والعزيمة والثبات والمداومة على الطلب «قد جعلها الله جلّ شأنه أسباباً للنجاح وقرن بها حصول الغايات المطلوبة في سائر الأعمال، وصيّرها مجاري لرزقه وتوفيقه ومفاتيح رحمته، فإنّ العناية جلّت حكمتها قضت

---

(١) **الدين والإسلام**، مصدر سابق، ص١٦٢.

وأبت إلاّ أن تكون الأمور منوطة بالاسباب المتكانفة والوسائط المترامية، وأن لا تحصل للإنسان غاية إلاّ بالسعي إليها من أبوابها وجرّها بسلسلة أسبابها»[1]؛ ما دام ذلك كذلك «فإنّه لا يجري القضاء والقدر على أمّة أو فرد إلاّ على حسب مساعيها وقدر جدّها واتّفاق كلمتها»[2].

أجل، الإنسان هو الذي يصنع مصيره بيده عبر التوسّل بنظام الأسباب ومن خلال العقل المودَع فيه وعبر إرادته، وإنّ الأمم هي التي تختار الحاضر والمستقبل الذي تريده عبر اكتشاف سنن الله الجارية في المجتمع والتأريخ وعالم الطبيعة، ومن ثمّ يجوز القول إنّ الأفراد والأمم هم الذين يصنعون أقدارهم وأقضيتهم بأيديهم بما لا يشذّ عن علم الله، من دون تنافٍ بين الاثنين، لأنّ الله جلّ جلاله هو الذي يسَّر الإنسان للسعي وأوجد له الأسباب ومهَّد له السُبل ووهبه العقل وحريّة الاختيار.

وبتعبير جميل للسيّد محمد باقر الصدر (استشهد: ١٩٨٠م): إنّ جريان السنن والنواميس في الوجود وعالم الخليقة الإنسانية،

---

(١) المصدر السابق، ص١٩٤.

(٢) **الدين والإسلام**، ج١، ص١٨٤. وستأتي تفاصيل أُخرى ورؤى جديدة لكاشف الغطاء في الفقرة الأخيرة من هذا البحث.

وما تمليه من روابط وعلاقات بين أجزاء الوجود وفي حركة الإنسان والمجتمع ومسار التأريخ، إنّما هو: «في الحقيقة تعبير عن حكمة الله سبحانه وتعالى، وحسن تقديره، وبنائه التكويني»[١] للوجود والطبيعة وعالم الخليقة. وحين تكون هذه السنن والنواميس هي بذاتها تقدير الله وقدره، ويكون القدر جزءاً من البناء التكويني للطبيعة والوجود الإنساني، فإنّ ذلك لا يعني تجميد إرادة الإنسان وتعطيل حرّيته بالاختيار، عبر وهم مصادرة هذه الإرادة والحريّة بفكرة السنّة والناموس، خاصّة على مستوى الفواعل الاختيارية التي يأتي الإنسان في طليعتها، وهو يصنع وجوده في التأريخ ويؤسّس لمجتمعه، وذلك لأنّ هذه السنن «لا تجري من فوق رأس الإنسان، بل تجري من تحت يده»[٢] ومن ثمّ فهو سهيم في إيجاد قدره والتمهيد لنوع قضائه، بمشيئة الله الذي منحه القدرة على الحرّية والاختيار، وشاء بحكمته البالغة أن يجري الكون والوجود الإنساني على أساس سنن محدّدة يدركها الإنسان بعقله وينال منافعها بكدحه وجهده.

---

(١) **المدرسة القرآنية**، محاضرات سماحة الإمام محمد باقر الصدر، طبعة دار التعارف، بيروت، ١٤٠٠هـ ص٧٩.

(٢) المصدر السابق، ص٨٤.

ممّن أسهم في معالجة عقيدة القدر والقضاء على الأساس ذاته هو الشيخ محمّد جواد مغنية (ت: ١٩٧٩م). ففي كتاب له عنوانه «فلسفة التوحيد» تناول بأسلوبه الجاذب اليسر هذه المقولة داخلاً إليها عبر نظام السببيّة وقانون العلّة والمعلول. فما دام موضوع القضاء والقدر هو ما يحدث في الطبيعة من ظواهر وما يصدر عن الإنسان من أعمال، وما دام لهذه الحوادث والأعمال والظواهر موجبات وأسباب، فإنّ القضاء والقدر المنبسطين فيها، إنّما «يوجبان ما يوجبان بتوسّط أسباب وعلل مترتّبة منتظمة، بعضها مؤثّرات وأخرى متأثّرات، ومتى اجتمعت الأسباب وارتفعت الموانع وُجد الشيء المقضي المقدّر»[1].

ثمّ ينعطف لمقاربة المقولة بالسنن، فيستعرض بعض آيات السنن في القرآن الكريم، لينتهي إلى القول بأنّ هذه الآيات دلّت «بصراحة ووضوح على أنّ قانون الأسباب والمسبّبات، وربط النتائج بالمقدّمات هو قانون كونيّ إلهيّ يطّرد في كلّ شيء ولا يخرج عنه شيء إلاّ إذا خرج عن صنع الله»[2]. وبذلك فإنّ القضاء والقدر داخلان في إطار هذا القانون الكوني الإلهي لا

---

(١) **فلسفة التوحيد**، المطبوع في إطار مجموعة: **فلسفات إسلامية**، ص٦٣.

(٢) المصدر السابق، ص٦٤.

يشذّان عنه، وهما جزء منه أيضاً، لأنّهما من صنعه سبحانه ومن خلقه، كما نقرأ في الحديث الشريف: «**إنّ القضاء والقدر خلقان من خلق الله**»[١].

في ضوء هذه النظرية في التفسير ينتهي مغنية إلى القول نصّاً بأنّ: «الإيمان بقضاء الله وقدره هو عين الإيمان بالله ونظامه، وقدرته وسننه التي هي سنن الطبيعة بالذات»[٢].

ممّن ولج البحث في القضاء والقدر على الأساس النظري ذاته المتمثّل بدرجهما في نطاق نظام السببية العام وتفسيرهما على أساس السنن الإلهية المودعة في الكون والحياة، الشيخ مرتضى مطهّري (استشهد: ١٩٧٩) أبرز تلاميذ الطباطبائي وألمع شرّاح غوامض أفكاره. فبعد أن أوضح في كتاب خاصّ عن هذه العقيدة بأنّ الله سبحانه شاء أن يوجب الأشياء عن طريق عللها وأسبابها الخاصّة، عاد ليقول: «إنّ القضاء والقدر لا يعنيان إلاّ ابتناء نظام السببية العامّة على أساس العلم والإرادة الإلهية»[٣]، وبعد توضيح مفصّل يفيد أنّ إسناد ذلك إلى العلم الإلهي لا يعني تعطيل إرادة الإنسان أو إجباره على القيام بما لا يرضاه،

---

(١) **التوحيد**، كتاب التوحيد، باب القضاء والقدر، ح١، ص٣٦٤.

(٢) **فلسفات إسلامية**، مصدر سابق، ص٦٥.

(٣) **الإنسان والقضاء والقدر**، الترجمة العربية، مصدر سابق، ص٧١.

وسلبه حقّه في تقرير مصيره الذي يشاء، لأنّ «القضاء والقدر يوجب وجود كلّ موجود عن طريق علله الخاصّة به وامتناع وجوده من غيرها»[١].

في ضوء هذا التفسير، انتهى إلى القول: «والخلاصة، هي أنّ تمام العلل والأسباب مظاهر للقضاء والقدر الإلهي. فكلّما تكثّرت العلل والأسباب المختلفة والوقائع المتباينة الممكن وقوعها بالنسبة لحادثة ما، تكثّرت أنواع القضاء والقدر المختلفة بالنسبة لها أيضاً. فما وقع من الأحوال هو بالقضاء والقدر الإلهي، وما لم يقع هو بالقضاء والقدر الإلهي أيضاً»[٢].

المساهمة الأخيرة التي نطلّ عليها تعود إلى السيّد محمّد حسين الطباطبائي (ت: ١٤٠٣هـ)، الذي ذهب إلى أنّ الذي ورّط المجبرة بما ذهبوا إليه من التزام المذهب الجبري، هو بحث القضاء والقدر، وخطأهم في تطبيق النتيجة التي انتهوا إليها حيث اشتبه عليهم أمر الحقائق والاعتباريات، واختلط عليهم الوجوب والإمكان. في سياق عرضه للمسألة، وبما يصلها بجوهر نظرية التفسير التي يتبنّاها يقول: «فانبساط القدر والقضاء في العالم هو سريان العلّية التامّة والمعلولية في العالم

---

(١) المصدر السابق، ص٨٦.

(٢) المصدر السابق، ص٨٨.

بتمامه وجميعه، وذلك لا ينافي سريان حكم القوّة والإمكان في العالم من جهة أخرى وبنظر آخر. فالفعل الاختياري الصادر عن الإنسان بإرادته إذا فرض منسوباً إلى جميع ما يحتاج إليه في وجوده من علم وإرادة وأدوات صحيحة ومادّة يتعلّق بها الفعل وسائر الشرائط الزمانية والمكانية كان ضروري الوجود، وهو الذي تعلّقت به الإرادة الإلهية الأزلية، لكن كون الفعل ضروريّاً بالقياس إلى جميع أجزاء علّته التامّة ومن جهتها لا يوجب كونه ضروريّاً إذا قيس إلى بعض أجزاء علّته التامّة، كما إذا قيس الفعل إلى الفاعل دون بقيّة أجزاء علّته التامّة فإنّه لا يتجاوز حدّ الإمكان ولا يبلغ البتة حدّ الوجوب»[1].

ثمّ يضيف في الردّ على من اتّخذ من عموم القضاء الإلهي وتعلّق الإرادة الإلهية بالفعل سبباً يوجب زوال القدرة وارتفاع الإرادة الإنسانية، موضّحاً أنّ الإرادة الإلهية إنّما تعلّقت بالفعل بجميع شؤونه وخصوصيّاته الوجودية، ومنها ارتباطه بعلله وشرائط وجوده، حيث قال في بيانه: «بعبارة أخرى، تعلّقت الإرادة الإلهية بالفعل الصادر من زيد مثلاً لا مطلقاً، بل من حيث إنّه فعل اختياريّ صادر من فاعل كذا في زمان كذا ومكان كذا. فإذن تأثير الإرادة الإلهية في الفعل يوجب كون الفعل

---

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ج١، ص٩٩.

اختيارياً، وإلاّ تخلّف متعلّق الإرادة الإلهية عنه. فإذن تأثير الإرادة الإلهية في صيرورة الفعل ضرورياً يوجب كون الفعل اختيارياً؛ أي كون الفعل ضرورياً بالنسبة إلى الإرادة الإلهية، ممكناً اختيارياً بالنسبة إلى الإرادة الإنسانية الفاعلية»[١].

يمكن الإشارة إلى عدد من الملاحظات تُثار من حول النصّ:

١ ـ قدّم النصّ لفظ القدر على القضاء كما جرى على ذلك أغلب المأثور الروائي وتبعاً لما يفيده المدلول اللغوي والاصطلاحي ونتائج البحث العقلي والفلسفي، وإن كان الطباطبائي لم يلتزم بذلك في جميع الموارد، لغلبة المألوف السائد عليه وعلى غيره من الباحثين، وعلينا في هذا الكتاب!

٢ ـ تُومئ إشارته إلى انبساط القدر والقضاء في العالم واستيعابه المديات والأشياء جميعاً، إلى حقيقة حرصت الأحاديث على بيانها بأساليب مختلفة، منها: «**ما من قبض ولا بسط إلاّ ولله فيه مشيئة وقضاء وابتلاء**»[٢]، وكذلك في حديث آخر: «**أنّه ليس شيء فيه قبض وبسط ممّا أمر الله به أو نهى عنه، إلاّ**

---

(١) المصدر السابق، ص٩٩ ـ ١٠٠.

(٢) **الأصول من الكافي**، ج١، كتاب التوحيد، باب الابتلاء والاختبار، ح١، ص١٥٢.

وفيه لله عزّ وجلّ ابتلاء وقضاء»[١]. ومن طريف المأثور الروائي في هذا الشأن: «كلّ شيء بقدر حتّى العجز والكسل»[٢].

إذن، القدر والقضاء ممتدّان في كلّ قبض وبسط، مستوعبان الأشياء جميعاً تماماً كما النظام العلّي الذي يعبّران عنه. وهذا المعنى هو ما عبّر عنه الطباطبائي بقوله: «فانبساط القدر والقضاء في العالم» كما مرّ في النصّ المقتبس كاملاً.

٣ ـ معنى «أنّ ما من شيء إلاّ بقدر وقضاء إلهي» هو أنّه: (ما من شيء إلاّ وهو يتحرّك في نطاق سنّة إلهيّة وبقانون إلهي)؛ ما يبعد عن إلزامات النظرية الأشعرية، وينقذ من التورّط بمقولة الإرادة الجزافية ونفي السنن والنواميس التي تحكم هذا العالم.

٤ ـ في النصّ إشارة مكتنزة إلى أنّ القدر والقضاء يوجبان الاختيار الإنساني ويجعلانه ضرورياً، لا أنّهما يسلبان الإنسان اختياره وقدرته على الفعل، ويحرمانه تأثير فعله في صنع مصيره، كما توحي بذلك القراءات الخاطئة والتفسيرات المنحرفة للمقولة.

---

(١) المصدر السابق، ح٢، ص١٥٢.

(٢) عن: **مجمع البحرين**، الطريحي، مصدر سابق، ج٣، ص٤٥١.

حلّ الإشكالية

من خلال ما مرّ من مساهمات الفكر الإسلامي، وفي ضوء المعالم التي رسمتها لنظرية التفسير يمكن العبور إلى معالجة الإشكالية المثارة. فبعد وضع القدر والقضاء في نطاق نظام السببية العام وتفسيرهما على أساس انبساط مبدأ العلّية والمعلولية في العالم، ومقاربتهما بالسنن والنواميس الجارية في نظام الوجود وعالم الخليقة الإنسانية، لا معنى للتعارض بين الإيمان بهما كعقيدة راسخة لا مناص عنها وبين الإرادة والاختيار الإنساني.

توضيحه: إنّ الاختيار الإنساني هو بنفسه جزء من أجزاء هذا العالم يسري فيه القدر والقضاء، ومن ثمّ هو مشمول بنظام السببية العام وبسنن الله ونواميسه. ففعل الإنسان لا يقع خارجاً إلاّ إذا اختاره الإنسان وأراده. إذن الفعل الإنساني ومن ورائه الإرادة والاختيار اللذان ينتجانه لا يتصادم مع الإيمان بعقيدة القدر والقضاء، لأنّه يندرج في إطار مبدأ السببية ونظام السنن.

على أنّ إثبات فاعلية الإنسان هنا من خلال الدور الذي تنهض به إرادته واختياره لا يتعارض مع الإرادة والمشيئة الإلهيّة، حيث قوله سبحانه: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ

ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ (التكوير: ٢٩)، لأنّ المشيئة الإلهية تتحرّك ضمن قانون القدر والقضاء؛ أي ضمن قانون الأسباب والمسبّبات ومن خلال مبدأ السنن الإلهية والنواميس الربّانية المودعة في الوجود والحياة. أكثر من ذلك، نجد أنّ العلاقة بين الاثنين تتجاوز تخوم عدم التعارض، إلى أن يتحوّل الإيمان بالقدر والقضاء إلى أساس لصيرورة الاختيار الإنساني ضروريّاً، لا أنّه يسلب الإنسان اختياره؛ على ما هي عليه النظرة المألوفة الخاطئة، لأنّ من قضاء الله وقدره أن يكون الإنسان مختاراً في أفعاله، فلو صدر منه فعل من غير اختيار لكان ذلك منافياً للقدر والقضاء الإلهي.

يعود المرتكز العلمي لهذه الفكرة إلى أنّ تأثير الإرادة الإلهية في الفعل الإنساني يوجب أن يكون هذا الفعل اختياريّاً وإلاّ تخلّف متعلّق الإرادة الإلهية، كما ألمع الطباطبائي لذلك. وتصوّر التزاحم بين الإرادتين متهافت لا يقوم على أساس، لأنّ الإرادة الإنسانية في طول الإرادة الربّانية وليست في عرضها لتتزاحما ويلزم من تأثير الإرادة الإلهية بطلان تأثير الإرادة الإنسانية. فتأثير إرادة الإنسان لا تبطل في الفعل لمحض تعلّق إرادة الله جل وعلا به؛ انطلاقاً من التمييز الدقيق في طبيعة تعلّق هذه الإرادة بالفعل، وأنّ ذلك يتمّ على نحو طولي متّسق، لا على نحو عرْضي يفضي إلى التعارض والتقاطع.

هكذا تثبت فاعلية الإنسان في إطار الإرادة الإلهية من دون إبطال للفعل الإنساني، الذي يتحرّك بدوره ضمن القدر والقضاء؛ أي على وفق مبدأ السببية ونظام السنن، ومن ثمّ هو لا يتعارض مع مبدأ: ﴿قُل لَّآ أَمۡلِكُ لِنَفۡسِي نَفۡعٗا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُۚ﴾ (الأعراف: ١٨٨). على أنّ ذلك لا يعني تقييداً في الإرادة والمشيئة الإلهية، كما لا يعني حدّاً من قدرته المطلقة جلّ وعلا، فإرادته هي التي أبت أن تجري الأمور إلاّ على أسبابها، وحكمته هي التي اقتضت أن يكون نظام الخليقة وعالم الوجود على هذا المنوال، ومن ثمّ فإنّ ما يجري هو تحقيق لإرادته ومشيئته، دائر في نطاق قدرته جلّ وعلا.

هذا المعنى الذي يفيد بأنّ القدر والقضاء الإلهيّين ليسا غير متعارضين مع الاختيار الإنساني فحسب، بل يؤكّدانه ويجعلانه ضروريّاً حيث لا يعقل صدور فعل من الإنسان من غير اختياره؛ هذا المعنى هو ما أومأت إليه النصوص الروائية وأكّدت نتائجه ومعطياته على نحو واضح، لتعلو الأدلّة الإثباتية عليه من معطيات العقل والنقل معاً.

نبدأ بالواقعة المشهورة في المجاميع الروائية، فهذه المجاميع تحدّث أنّ رجلاً نهض للإمام أمير المؤمنين عليه السلام بعد منصرفه من واقعة «صفّين» فسأله عن القدر والقضاء، فما كان من الإمام إلاّ

أن أجابه جواباً أودعه جميع هذه النقاط الدقيقة، معرضاً بالتفسيرات المغلوطة والاتجاهات المنحرفة التي تبلورت من حول هذه العقيدة.

نبقى مع نصّ الواقعة كما أوردها الصدوق (ت: ٣٨١هـ) في «التوحيد»، قال: «دخل رجل من أهل العراق على أمير المؤمنين عليه السلام فقال: أخبرنا عن خروجنا إلى أهل الشام أبقضاء من الله وقدر؟ فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: **أجل يا شيخ، فوالله ما علوتم تلعة ولا هبطتم بطن وادٍ إلاّ بقضاء من الله وقدر.** فقال الشيخ: عند الله أحتسب عنائي يا أمير المؤمنين. فقال: **مهلاً يا شيخ، لعلّك تظنّ قضاءً حتماً وقدراً لازماً! لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب، والأمر والنهي والزجر، ولسقط معنى الوعيد والوعد، ولم يكن على مسيء لائمة، ولا محسن محمدة، ولكان المحسن أولى باللائمة من المذنب، والمذنب أولى بالإحسان من المحسن، تلك مقالة عبدة الأوثان وخصماء الرحمن وقدريّة هذه الأمّة ومجوسها**».

ثمّ أردف الإمام عليه السلام موضحاً للشيخ: «**يا شيخ، إنّ الله عزّ وجلّ كلّف تخييراً، ونهى تحذيراً، وأعطى على القليل كثيراً، ولم يُعصَ مغلوباً، ولم يُطَع مكرهاً، ولم يخلق السماوات والأرض وما بينهما باطلاً، ذلك ظنّ الذين كفروا فويلٌ للذين كفروا من**

النار»[١].

لقد بلغ من فرحة الشيخ من جواب الامام أن أنشد أبياتاً من الشعر تنمّ عن مدى سعادته عن إزاحة الغموض والالتباس اللّذين خالطا تفكيره حول القدر والقضاء[٢].

يومئ النصّ العلوي بجلاء إلى سريان القدر والقضاء في كلّ حركة وسكنة وفعل، ويضرب بقوّة على المبدأ المغلوط؛ مبدأ تقارن الإيمان بالقدر والقضاء مع الجبر، من خلال نفي الالتباس الناشئ عن أنّ الإيمان بهما يؤدّي إلى تعطيل الإرادة الإنسانية وإلغاء حريّة الإنسان واختياره ومسؤوليّته، ثمّ يعدّد التبعات الخطيرة التي تلزم من الانسياق وراء هذا التفكير الملتبس على مستوى عقيدة الإنسان المسلم ووجوده ودوره في حركة الحياة كما على مستوى الموازين الأخروية، رافضاً المضامين التي أَلّفَت ـ فيما بعد ـ الاتجاه الأشعري ودخلت في تكوين النظرية الجبرية بشكل عامّ.

من الأحاديث الأخرى التي تؤكّد المدلول ذاته الكائن في عدم التعارض بين الحرية والقدر والقضاء، وتركّز المعنى الذي

(١) **التوحيد**، كتاب التوحيد، باب القضاء والقدر، ح٢٨، ص٣٨٠ ـ ٣٨١.

(٢) تنظر الأبيات في: المصدر السابق، ص٣٨١.

يقول إنّهما يقعان في سياق نظام السببيّة العام ويتساوقان مع المبدأ السنني، ما عن الإمام الصادقعليه السلام في قوله: «**إنّ القضاء والقدر خلقان من خلق الله**»[١]. فحيث يكونان كذلك، فإنّ الله سبحانه هو الذي جعل هذه المقدّمات، وجعل تلك النتيجة مترتّبة على هذه المقدّمات، تماماً كما في مثال النار، حيث جعل سبحانه النار هي السبب وجعل الإحراق هو المسبّب، وكلاهما مخلوق له.

بتعبير آخر: ما دام القدر والقضاء مخلوقين من خلق الله، فلايشذّ عنهما نظام السببيّة ولا يخرجان عن نطاق حركة السنن الإلهية والنواميس الربّانية، بل هما مندرجان في هذا السياق وليسا شيئاً آخر من خارجه، مفروضين على الإنسان ولاغيين لإرادته وحرّيته.

تبقى إشارة لابدّ منها تتمثّل في أنّ الحديث ـ هنا ـ عن تأثير الفعل الإنساني من خلال ما يملكه الإنسان من حرية الإرادة والاختيار، إنّما يقع في نطاق نظرية الأمر بين الأمرين، وليس في نطاق التفويض الاعتزالي، وذلك على التفصيل الذي مرَّ في المبحث السابق.

---

(١) **التوحيد**، كتاب التوحيد، باب القضاء والقدر، ح١، ص٣٦٤.

إشكالية فرعية

القول إنّ نظام الخليقة والوجود محكوم بسنن وقوانين ضروريّة، هل يعني التفويض وأنّ الخالق جلّ وعلا كفّ يده عن الوجود؟ هذه إشكالية فرعية قد تنتج عن الفهم السابق تؤدّي إلى تصنيم نظام السببيّة وتأليه السنن ونصبهما آلهة تُعبد من دون الله سبحانه، كما تورّطت بذلك بعض تيّارات العقلانية الأوربية بعد عصر النهضة ومن تأثّر بها في بلاد المسلمين.

إنّنا نؤمن بسريان مبدأ السببيّة في الوجود وجريان السنن والنواميس في عالم الخليقة وسوح الحياة، بخاصّة الساحتين التأريخية والاجتماعية، بيدَ أنّ ذلك لا يعني أنّ هذه القوانين والسنن ضرورية في نفسها مستغنية عن الله تعالى، ومن ثمّ لا تعني قطع علاقة الكون والوجود والحياة بالله بعد أن استغنت عنه بهذه القوانين والسنن، كما أنّها لا تعني أنّ لها من الحاكمية ما تفرض به إرادتها على خالقها سبحانه.

لنتمعّن مدلولات هذا النصّ جيّداً: «قد بيّن القرآن الشريف ـ على ما يُفهم من ظواهره ـ قوانين عامّة كثيرة في المبدأ والمعاد وما رتّبه الله تعالى من أمر السعادة والشقاوة، ثمّ خاطب النبيّ صلى الله عليه وآله بقوله: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ (النحل: ٨٩). لكنّها جميعاً قوانين كلّية ضرورية، إلاّ أنّها ضرورية

لا في أنفسها وباقتضاء من ذواتها، بل بما أفاده الله سبحانه عليها من الضرورة واللزوم»[(١)].

إنّ دوران قانون السببيّة العامّ في الظواهر وعملها من خلال نواميس وسنن، لا يعني أنّ الأمر قد خرج عن إرادة الله ومشيئته وقدرته وأنّ هذه القوانين والسنن تعمل بنفسها وعلى نحو مستقلّ من دون استعانة بالله أو بغير إذنه ومشيئته. كلاّ، ففي الوقت الذي لا نقبل النظرية الأشعرية التي ترفض أنّ هذا العالم هو عالم الأسباب والمسبّبات؛ ما يلزمها الإيمان بالإرادة الجزافية لله تعالى استناداً إلى ظاهر قوله سبحانه: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ (الأنبياء: ٢٣)، فنحن نرفض أيضاً ما تذهب إليه النظرية الاعتزالية، هذه النظرية التي تقرّ بأن القوانين والسنن والنواميس مخلوقة لله، محتاجة إليه حدوثاً، لكنّها مستقلّة عنه بقاءً واستدامة.

لقد اجتمعت البداهة والوجدان بمعطيات المبحث العقلي والنقلي، فأفادتنا بأجمعها أنّ العالم من حولنا يستند إلى نظام السببية وأنّ اختيار الإنسان هو جزء من هذا النظام ومن جملة الأسباب، لكن لا على نحو ما مال إليه المعتزلة من التفويض

---

(١) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ج٦، ص٢٥٤ ـ ٢٥٥.

المطلق وأنّ هذه الأسباب والمسبّبات محتاجة إلى الله حدوثاً مستغنية عنه بقاءً ودواماً، بل هذه وكلّ شيء محتاج إليه حدوثاً وبقاءً، في كلّ آنٍ آن، ولو انقطع فيضه عنها لحظة لذوت وتلاشت وتحوّلت إلى الفناء والعدم، لأنّها وجميع الوجودات الممكنة ليست مفتقرة محتاجة وحسب، بل هي عين الفقر والحاجة ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ﴾ (فاطر: ١٥).

(٥)

القضاء والقدر في تيّارات الفكر الاجتماعي

يدخل الفكر الصحيح في صياغة الواقع الصحيح، كما يُنبئ الواقع المريض عن فكر سقيم أو فهم خاطئ لفكرة سليمة. هذه الحقيقة تنطبق على مقولة القضاء والقدر في طبيعة علاقة هذه الفكرة بالواقع الاجتماعي من دون أن يعني ذلك تضخيم الفكر ونصبه إلهاً لا شريك له في حياة الناس. فللفكر دوره في صياغة الواقع الاجتماعي وهو مقدّمة لابدّ منها، بيدَ أنّه لا يملأ المساحة بأكملها، ومن ثمّ لا يلغي بقيّة المقدّمات والعلل التي تسهم في بناء الواقع الاجتماعي أو تغييره. كما لا معنى لتضخيم الواقع وعزله عن الفكر تماماً، بذريعة تضخيم البُعد الاجتماعي وبدعوى التركيز على الجانب العملي.

نبّه الباحثون المسلمون إلى هذه المسألة بوجهيها في دراستهم للقضاء والقدر، فبيّنوا أنّ هذه المقولة ليست عقيدة مجرّدة أو محض فكرة نظرية لا علاقة لها بالواقع، كما أشاروا أيضاً إلى أنّ الواقع الاجتماعي وضروب السلوك الإنساني لا تكفي وحدها لحلّ العقدة أو أن تكون دليلاً على المحتوى النظري، كما أنّها

ليست بديلاً لنظرية التفسير والبحث العلمي، إذ المطلوب هو ضرب من التوازن السليم بين المكوّنين النظري والعملي.

عن الوجه الأوّل يقول مغنية في سياق بحث عن القضاء والقدر والحريّة الإنسانية: «إنّ مسألة حرية الإنسان في أفعاله ليست من نوع الجدل المنطقي الذي لا يمتّ إلى الواقع بسبب، بل هي متّصلة بحياة الإنسان ومآله ومصيره، ومن أجل هذا شغلت عقول الناس جميعاً منذ أقدم العصور، الفلاسفة وغير الفلاسفة»[١].

أمّا عن الوجه الثاني فيقول مطهّري: «لا ينبغي أن يخطر على الأذهان بأنّ عرض مسألة (القضاء والقدر) و(الجبر والاختيار) لا يتمّ إلاّ على أساس اجتماعيّ وحسب، لأنّها قبل كلّ شيء مشكلة علمية ومجهول فلسفي يخطر لكلّ مفكّر ويتطلّب منه الحلّ»[٢].

على أساس هذه النظرة المتوازنة التي تجمع بين البُعدين العلمي والعملي، نطلّ على الواقع الاجتماعي للمسلمين لنتفحّص مدى استيعابه البُعد العلمي لعقيدة القضاء والقدر، ومدى تملّيه عملياً وتجسيده واقعياً لروح هذه العقيدة ومدلولها

(١) **فلسفات إسلامية**، محمد جواد مغنية، مصدر سابق، ص٣٦٧.

(٢) **الإنسان والقضاء والقدر**، مطهري، ص٦٢ بتصرّف صياغي طفيف.

النظري كما مرّ علينا خلال الفقرات السابقة، حتّى يتسنّى لنا عبر ذلك معرفة مدى انتفاع هذه المجتمعات بالآثار التربوية والمعطيات الاجتماعية المرجوّة للإيمان بالقضاء والقدر.

طبيعي أنّ إطلالة كهذه لابدّ أن تقودنا إلى الفكر الاجتماعي السائد فيما سجّله من نظرات إزاء هذه المسألة، خاصّة وأنّها صارت بمنزلة العنصر المشترك بين مختلف اتجاهاته الناشطة في بلاد المسلمين خلال العقود الأخيرة.

لقد راحت جميع الاتجاهات الفكرية تنقد الواقع الاجتماعي للمسلمين وهي تسجّل تأثّره السلبي بفكرة القضاء والقدر، إذ نلحظ على هذا الصعيد مساهمات تنتمي إلى:

١ ـ تيّار الفكر الإسلامي الذي أنتجه علماء مصلحون ومفكّرون وباحثون مسلمون.

٢ ـ الفكر غير الإسلامي الذي يشمل خليطاً من كتابات العلمانيين بمختلف مشاربهم ومختصّين اجتماعيين معنيين بقضايا التغيير الاجتماعي وما يرتبط بالتقدّم والتخلّف، مضافاً إلى مجموعة من الباحثين والدارسين راحت تنشط خلال العقود الأخيرة تحت عنوان تيّار العقلانية النقدية.

٣ ـ الفكر الغربي عامّة والفكر الاستشراقي، خاصّة فيما

أنتجه من دراسات عن العالم الإسلامي.

بديهي أنّ اشتراك جميع هذه التيّارات في نقد الآثار السلبية لعقيدة القضاء والقدر لا يعني وحدة منطلقاتها أو توافقها في تحليل المشكلة وتلمّس سُبل الحلّ، كما أنّ بينها تبايناً شديداً من حيث السطحية والعمق وعلى مستوى التزام الموضوعية أو الجنوح إلى التطرّف والانفعال، وأحياناً الانجرار إلى الابتذال الطفولي كما نرى في بعضها ممّن يدعو إلى تجاوز الدين أساساً تحت هذه الذريعة متوهِّماً أنّ الدين لباس فضفاض تخلعه المجتمعات وقتما تشاء.

على هذا سنعرض لنقدات هذه التيّارات وما سجّلته من ملاحظات على الوضع الاجتماعي في نطاق إطارين عريضين:

الإطار الأول: الفكر الاجتماعي العام

جوهر ما ركّز عليه الناقدون من التيّارين الفكريين الثاني والثالث أنّ العقلية القدرية هي عقلية غيبية مستسلمة تركن بفعل إيمانها بالقضاء والقدر إلى الدعة والكسل وتجمّد عقلها عن التفكير بعد أن سلّمت زمام أمورها بيد قوى ماورائية، بل أنّها تميل أحياناً إلى الخرافة والشعوذة وحتّى السحر بدلاً من تحرّي الأسباب الطبيعيّة الكائنة وراء الوقائع والأشياء، وبدلاً من اكتشاف العلاقات السببيّة والمنطقية الموجودة بين الظواهر.

من التيّار المتطرّف الذي ينزع إلى التعميم الفج دون رويّة أو توازن، نقرأ لأحدهم وصفه: «قد طغت العقلية الخرافية بشكل إحباطي للفكر العربي لمدّة أربعة عشر قرناً»[1]!

في نموذج آخر تبدّت فيه النزاقة وجميع «مآثر» اليسار الطفولي في النقد الاجتماعي من شتائم وسباب ولغة ناريّة حادّة ومصطلحات منمّقة خاوية من المعنى، هاجم كاتب آخر الواقع الاجتماعي للإنسان العربي والمسلم، معزياً تخلّفه إلى العقل الغيبي الذي يدخل الإيمان بالقضاء والقدر في طليعة مكوّناته، آخذاً على هذا الإنسان إيمانه «بعالم الغيبيات والمنزلات والسماويات أو ما يعرف بالعقل الغيبي ـ مع ملاحظة الاشتقاق اللغوي المفضي إلى الغباء[2] ـ بكلّ ما يحمله من سلب وهروب

---

(١) **محنة العقل المبدع**، مصطفى النهيري، الدار البيضاء، ص٥٣؛ عن: **من التراث إلى الثورة.. حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي**، د. طيب تيزيني، ط٣، دار دمشق ـ دار الجيل، دمشق / بيروت، ص٣٦٧.

(٢) لكي نتبيّن «عبقرية» هذا الكاتب ومدى ما يتحلّى به من أمانة وحرص على وعي القرّاء وعقولهم نكتفي بمراجعة سريعة للسان العرب، لنجده يسجّل في مادّة «غيب»: «الغيب: كلّ ما غاب عنك. أبو إسحاق في قوله تعالى ﴿يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ﴾؛ أي يؤمنون بما غاب عنهم مما أخبرهم به النبي ﷺ من أمر البعث والجنّة والنار. وكلّ ما غاب عنهم مما أنبأهم به فهو غيب. وقال أبو الأعرابي: يؤمنون بالله؛ قال: والغيب أيضاً ما غاب عن العيون وإن كان=

وانغلاق وتعصّب»[١]! لم يجد هذا الكاتب في الدين أي مأثرة، ولم يلمس للتيّارات الدينيّة أي حسنة؛ لأنّ «أقصى جاذبيتها تتبدّى في الأساطير والتحليق في رومانتيكية العقل الغيبي، المضادّ والمعادي في ذات الوقت للعقل كهدف أخير للتأريخ»[٢]!

مع نموذج آخر، ربّما كان أقرب إلى ذاكرة الجميع نتيجة ما أثاره من ضجّة عند صدوره[٣]، نجد أنّ صاحبه تورّط هو الآخر بالتعميمات، حين نزع عن الفكر الديني ـ هكذا على نحو مطلق ـ أيّ صفة علمية أو تحليلية، خاصّاً ما أسماه الفكر العلمي وحده بهاتين الصفتين[٤]. فمع ما تميّز به هذا النقد من قدرة على

= محصّلاً في القلوب».

إذن فلا علاقة بين الجذر اللغوي للغيب بالغباء، فهما ينحدران من جذرين مختلفين، إذ ينحدر الغيب من الجذر «غيَب» بينما ينحدر الغباء من الجذر «غبا». ينظر: **لسان العرب**، ج١٠، مادّة غبا، ص١٦، في حين تأتي مادّة غيب التي تعدّ مصدراً اشتقاقيّاً للغيب في صفحة ١٥١!

(١) **علمنة الدولة وعقلنة التراث العربي**، شوقي عبد الحكيم، دار العودة، بيروت، ١٩٧٩، ص٦.

(٢) المصدر السابق، ص٥٤.

(٣) أقصد به: **نقد الفكر الديني**، د. صادق جلال العظم، ط٣، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٢.

(٤) يقصد بالفكر العلمي الفكر الماركسي ومنهجياته في التحليل الآيديولوجي والاجتماعي والتأريخي.

الغوص في الظاهرة الاجتماعية، وتوغّل في العقلية الثاوية وراء هذه الظاهرة والفكر المنتج لها، وبالرغم أيضاً من صحّة عدد غير قليل من ملاحظاته وتحليلاته ولاسيّما تذرّع الأنظمة السياسية في المنطقة بالدين أو بالأحرى بـ«الخرافة الدينية» لتسويغ الهزيمة التي حلّت بها إبان حرب حزيران عام ١٩٦٧ بخاصة تحليلاته النافذة لظاهرة ظهور العذراء وغير ذلك من الظواهر التي تفشّت في بلدان الأنظمة المهزومة بعد أن نضجت على نار الأجهزة الأمنية والدعائية السرّية[١]، وعلى الرغم كذلك

---

(١) لقد سادت في مصر بعد الهزيمة ظاهرة من الهوس الديني تحت ذريعة ظهور السيّدة مريم، روّجت لها السلطة ونالت عناية مباشرة من أجهزتها الأمنية والدعائية وذلك في إطار حملة جاءت تحت عنوان أنّ السماء لم تتخلّ عن النظام المهزوم، كما جاء في عنوان صحيفة الأهرام: «ظهور العذراء بشير بأنّ الله سيكون في نصرتنا وأنّ السماء لم تتخلّ عنّا»! كما أيضاً في بيان صحافيّ رسميّ: «إنّ القدّيسين والشهداء يظهرون للمؤمنين في وقت الشدّة لمساندتهم وشدّ أزرهم. ولذلك جاءت العذراء لشدّ أزر الشعب المصري المؤمن المبارك بنصّ الكتاب المقدّس»! كذلك: «بشير طيّب وعلامة سماوية بأنّ الله معنا ولم يتركنا.. وليشعر الكلّ بأنّ هذه الأزمة طارئة فقط وأنّ السماء ما زالت في نصرتنا». لنقارن بين هذا الدجل الذي تمارسه السلطات باسم الدين، ويجيء أمثال صادق العظم ليحسبه على الدين والفكر الديني، وبين منطق الفكر الإسلامي الذي يسجّل فيه فقيه ومفكّر من وزن محمّد باقر الصدر بأنّ النصر حقّ =

من نجاحه في مقاربة المشكلة الناشئة من حول الفعل الإنساني ووعيه بدقّة للمأزق الذي تورّطت به نظرية الكسب، وأنّها ماهي «إلاّ محاولة لتزييف التضارب القائم بين هاتين النظريتين»[١]؛ نظرية الجبر ونظرية الاختيار؛ بالرغم من ذلك كلّه وعلى ما نلمس في هذه المحاولة من إيجابيات أخرى حين نطلّ عليها بعد ما يناهز الأربعة عقود على صدورها حيث خفّت الضجّة وهدأت حالة الانفعال، نجد أنّ صاحبها سقط بأخطاء فادحة ربّما يعود أغلبها إلى المنهجية الأحادية التي حنّطت عقله وجعلته لا يرى من الظواهر التي تقابله إلاّ السواد المطلق أو البياض المطلق، والخير المطلق أو الشرّ المطلق. وهذا ما اتّسمت به أحكامه.

ففي تحليله للأزمة أعاد كلّ شيء إلى «الذهنية الدينية» أو «العقلية الغيبية» التي تتّصف «بطغيان التقبل العفوي والانتظام اللاشعوري للإنسان ضمن إطار الآيديولوجية الغيبية»[٢]،

= طبيعيّ للمسلمين وليس حقاً إلهيّاً، ومن ثمّ فهو يقوم بشروطه الموضوعيّة التي إذا تحققت تحقّق، وإلاّ فهي الهزيمة.

(١) **نقد الفكر الديني**، ص١٤٤ كما تلحظ قول المؤلّف أيضاً أثناء محاكمته أمام محكمة المطبوعات، ص٢٥٠.

(٢) **نقد الفكر الديني**، مصدر سابق، ص٧.

وحرّض في المقابل ما أسماه بالفكر العلمي التحليلي لمواجهة الذهنية الدينية على كافّة المستويات[(١)]، مع أنّنا نعرف أنّ الهزيمة نشأت بفعل أنظمة لها أيديولوجيتها المعروفة، ولا صلة لها بالفكر الديني من قريب أو بعيد. ثمّ إنّ احتكار العلمية والتحليلية والعقلانية ووصم الآخر بما يقابلها من نعوت ليس فقط لا يحلّ مشكلة الواقع، بل يستبطن أيضاً تزويراً فاضحاً للحقائق. فهاهو ذا الفكر الإسلامي يشكو من الواقع ومن تفشّي الروح القدرية ـ بالمعنى العرفي للقدر ـ ويأخذ على ذهنية المسلمين غيبيتها الاستسلامية قبل صدور محاولة صادق العظم وبعدها، ويعلّمها أنّ النصر ليس حقّاً إلهيّاً للمسلمين وإنّما هو حقّ طبيعي يتوقّف على قدر ما يوفّر له المسلمون شروطه الموضوعية وأنّ للتغيير الاجتماعي أصوله ومبادئه وسننه وقوانينه[(٢)].

---

(١) المصدر السابق، ص٨.

(٢) نشط هذا النمط من التفكير في كتابات الإسلاميّين على نحو تنظيريّ مباشر قبل كتاب العظم بمئة عام على أقلّ تقدير، كما لاحظتُ ذلك جليّاً من متابعات مباشرة في كتابات خير الدين التونسي (ت: ١٨٩٠م) وجمال الدين الأفغاني (ت: ١٨٩٧م) ومحمد عبده (ت: ١٩٠٥م) وعبد الحميد بن باديس (ت: ١٩٤٠م) ومالك بن نبي (ت: ١٩٧٣م) وعبد الحميد صديقي ومحمد حسين كاشف الغطاء (ت: ١٩٥٤م)، ومحمد =

النزعة العرقية!

سعى فريق آخر أن يغلّف نقده للمجتمعات الإسلامية ومؤاخذتها على إيمانها بالقضاء والقدر، بلغة ربّما بدت أهدأ من لغة الفريق السابق وأقرب إلى المنهج العلمي والروح الموضوعية. بيد أنّ تفحّص آثار هؤلاء وتحليل فكرهم يكشف عن منزلق أكبر انحدروا إليه أودى إلى نتائج أخطر من تلك التي انتهى إليها زملاؤهم السابقون. فقد لجأ هؤلاء إلى نسق تنميطي ونزعة عرقية خطيرة فصلوا على أساسها بين ذهنية آسيوية متخلّفة طبعاً وذهنية أوربية متقدّمة طبعاً، وبين عقلية شرقية غير علمية أصالةً وعقلية غربية علمية أصالةً، وبين عقل عربي أو إسلامي بياني وغيبي تكويناً وعقل يوناني فلسفي ولاحقاً أوربيّ منطقيّ تحليليّ علميّ تكويناً.

لهذه النزعة في الفصل على نحو قطعيّ بين عقلية آريّة سببية خلاّقة(!) وأخرى سامية غيبية قدرية مستسلمة(!) بدايات تعود

= جواد مغنية (ت: ١٩٧٩)، ومحمد باقر الصدر (ت: ١٩٨٠) ومرتضى مطهّري (ت: ١٩٧٩) ومحمد حسين الطباطبائي (ت: ١٤٠٣هـ) وغيرهم كثير، مضافاً إلى فكر الشخصيات الإصلاحية وتيّارات الإحياء واتجاهات الإسلام الحركي وحركاته وأحزابه، إذ لا معنى لعمل هؤلاء جميعاً من دون إيمان بوجود قواعد محدّدة للإصلاح وسنن ونواميس للتغيير تجافي نمط التفكير القدري بمعناه العرفي الخاطئ.

بها إلى بواكير التعرّف على أوربا، فقد انثالت بذورها في الأجواء الفكرية العربية والإسلامية في ظلّ ما أطلق عليها بصدمة الوعي الأوربي أو صدمة الحداثة بحسب بعضهم الآخر[(١)]. وهذه وإن انطلقت في إطار بدايات متواضعة على المستوى التنظيري وحذرة على المستوى الآيديولوجي، لكنّها ما لبثت أن نمت وعزّزت مقولاتها حاضراً بعد ازدهار آلية البحث العلمي وتنامي المقدرة على التنظير الفكري بفعل ما وفّرته العدّة المنهجية المستمدّة من البنيوية والتفكيكيّة وتحليل بُنى الخطاب والألسنية المعاصرة وما إلى ذلك من أدوات وأجهزة منهجية.

فمع إسماعيل مظهر مثلاً اكتسبت فكرة التعارض بين عقلية آسيوية وعقلية أوربية لوناً باهتاً سرعان ما ذوى رغم إصرار صاحبها عليها، وسعيه لعضدها بملاحظات من قبيل أنّ العقل الآريّ نزّاع إلى الاندماج في الطبيعة اندماجاً تامّاً بخلاف العقل السامي الوثّاب إلى الغيبيّات والراكن إلى قوى ماورائية تحرّكه نحو قدَرِه على نحو أعمى[(٢)]، حيث كانت بوادر التقدّم المتميّز في

---

(١) **صدمة الحداثة**؛ عنوان الكتاب الثالث من ثلاثية علي أحمد سعيد (ادونيس) المشهورة بعنوان: (الثابت والمتحوّل... بحث في الاتباع والإبداع عند العرب)، ط٤، بيروت، ١٩٨٣.

(٢) **تأريخ الفكر العربي**، إسماعيل مظهر، ص١٩٨؛ عن: **من التراث إلى الثورة**، طيب تيزيني، ج١، ص٣٧٦.

التجربة اليابانية (وهي تجربة آسيوية صرفة عقلاً وقالباً ومضموناً) كافية للإطاحة بها واقعياً وموضوعيّاً، فضلاً عن التطوّرات اللاحقة التي شهدتها اليابان نفسها ونموّ تجربة نمور شرقي آسيا والصين وإلى حدٍّ ما الهند وحتّى الباكستان، فهذه جميعاً تجارب آسيوية استطاعت تحقيق الشيء الكثير على مستوى التعامل مع الطبيعة ومسائل التقدّم العلمي بالعقلية الآسيوية ذاتها التي وصفها صاحبنا بأنّها عقلية رجعية جامدة وقدرية مستسلمة بعكس العقلية الأوروبية التي قال عنها إنّها ذات صفة ارتقائية وطابع سببيّ![1].

الأطروحة ذاتها المبنية على أساس نزعة عرقية عنصرية ترفع من شأن العقل الأوربي وتخفض من شأن العقل الشرقي بوصفه عقلاً قدريّاً، برزت في أعمال ومشاريع عدد من مثقّفي لبنان ومصر. ففي مصر أطلّت الأطروحة عبر أفكار سلامة موسى[2] (ت: ١٩٥٨) ومشروع طه حسين (ت: ١٩٧٣) في وحدة

---

(١) عن: **من التراث إلى الثورة**، ج١، ص٣٧٦.

(٢) للإطّلاع على أفكاره، خاصّة فكرة إلحاق مصر بحضارة الإغريق والرومان والغرب لاحقاً: **الإسلام بين التنوير والتزوير**، محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ١٤١٦هـ / ١٩٩٥، الفصل الخاص بسلامة موسى، ص٩٧ ـ ١٥٧.

الثقافة والحضارة المتوسّطية ـ نسبة إلى البحر المتوسّط ـ التي رام على أساسها أن يلحق مصر بالمركز الأوربي[١]، تماماً كما تمنّى ذلك مثقّفو المارونية اللبنانية بالنسبة إلى لبنان.

ثمّ ما لبثت الفكرة ذاتها أن أطلّت مؤخّراً عبر أعمال المثقّف المغربي محمّد عابد الجابري، الذي رام أن يقدّم لها أساساً علمياً ومعرفياً مكيناً تستقرّ عليه من خلال ثلاثيّته عن بنية العقل العربي. لقد تحدّث الجابري صراحة في هذه الثلاثية عن التمايز القطعي الكامل بين عقل يوناني ـ وأوربي لاحقاً ـ فلسفيّ بطبعه وعقل عربيّ بيانيّ بطبعه. يقول نصّاً: «فالعربي حيوان فصيح، فبالفصاحة وليس بمجرّد العقل تحدّد ماهيّته»[٢]، على عكس اليوناني ثمّ الأوربي لاحقاً الذي يعدّ حيواناً عقلانيّاً وعلميّاً. في ضوء هذا التباين التكويني صارت «الفلسفة هي معجزة اليونان على حين غدت علوم العربية هي معجزة العرب»[٣]. ما دام الأمر كذلك فليس للحضارة الإسلامية من نصيب إلاّ أنّها

---

(١) ينظر في تفاصيل هذه الأطروحة عند طه حسين: **الإسلام بين التنوير والتزوير**، المصدر السابق، الفصل الخاصّ بطه حسين المعنون: العقل اليوناني والحضارة المتوسّطية، ص١٥٨ فما بعد.

(٢) **تكوين العقل العربي**، د. محمّد عابد الجابري، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٤، ص٧٥.

(٣) المصدر السابق، ص٨٠.

«حضارة فقه»[١] وحسب، وهو ما يتّسق مع تكوين إنسانها البياني وعقله السامي الدوني(!) الذي لا يحسن الممارسة العقلية خاصّة في جانبها الفلسفي، وما النشاط الفلسفي عند المسلمين إلاّ «قراءات لفلسفة أخرى هي الفلسفة اليونانية»[٢]!

أمّا الحضارة اليونانية فهي «حضارة فلسفة» مثلما الحضارة الأوربية المعاصرة هي «حضارة علم وتقنية»[٣].

القاسم المشترك بين هذه النزعات التي تضرب على وتر وجود تفاضل عرقيّ تكوينيّ طبيعيّ بين عقلين آريّ وساميّ، وإنسانين غربيّ وشرقيّ، وحضارتين أوربية وإسلامية، يتمثّل بوصم المسلم والعربي والشرقي في عقله وفكره وسلوكه بـ «بُعد اللاعقلانية وافتقاد القدرة على مواجهة الطبيعة والمجتمع، بهدف استكشاف قوانينهما، والفعل النشط بمقتضى ذلك وفي سياقه»[٤] كنتيجة لقدريته وذهنيته الغيبية وتربيته الدينية.

---

(١) المصدر السابق، ص٩٦.

(٢) **نحن والتراث**: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، محمد عابد الجابري، ط٥، المغرب، ١٩٨٦.

(٣) **تكوين العقل العربي**، ص٩٦.

(٤) **في السجال الفكري الراهن**، د. طيّب تيزيني، دار الفكر الجديد، بيروت ١٩٨٩ ص١٢٣.

من الواضح أنّ هذه الدعاوى والأطروحات وما ينسج على منوالها، تبقى بجميع تأثيثاتها المنهجية والتنظيرية صدى لأطروحة أوربية عن الشرق برزت بعد عصر النهضة الأوربي وراحت تتنامى وتعزّز منطوقها بتنظيرات مختلفة مع ازدهار الذات الأوربية وترسّخ سيطرتها الحضارية على العالم. فعند الألماني هاردر (ت: ١٨٠٣) مثلاً في كتابه عن فلسفة التأريخ البشري تغدو أوربا هي موطن التقدّم والحركة، وأنّها تتميّز عن غيرها من البلدان بالحضارة والتقدّم تميّزاً «طبيعيّاً» تماماً كما نميّز الحيوان عن النبات والإنسان عن الحيوان[1].

وفي فلسفة هيغل (ت: ١٨٣١م) للتأريخ ثَمّ روح معيّنة هي التي تخلق المجتمع والحضارة وتحرّكهما تكمن في أوربا وذلك بعد أن اختفى الإسلام عن مسرح التأريخ وتراجع في استرخاء وخشوع شرقي[2]! وما دامت فكرة «التقدّم» عند كانت (ت: ١٨٠٤م) هي القانون العامّ الذي يحكم حركة التأريخ، فلابدّ أن

---

(١) ينظر: **الإسلام في الفكر الأوربي**، ألبرت حوراني، الأهلية للنشر والتوزيع ومؤسسة نوفل، بيروت، ١٩٩٤، ص٣٤ فما بعد. أيضاً: **مسألة الهوية.. العروبة والإسلام والغرب**، د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ط٢، بيروت، ١٩٩٧، ص١٢٢.

(٢) **الإسلام في الفكر الأوربي**، ألبرت حوراني، مصدر سابق، ص٣٧.

تكون أوربا هي روح هذا العالم بوصفها القارّة المتقدّمة ولاسيّما العنصر الجرماني.

إذا كانت النزعات العرقية عند هؤلاء سعت لإخراج مضمونها في ترسيخ نزعة المركزية الأوربية وتهميش الآخر عبر مركّبات نظرية في فلسفة التأريخ، فقد ظهرت عند آخرين عارية حتّى من ورقة التوت. فعند مُنتسكيو يقوم التقدّم على العامل الجغرافي، ما دام الأمر كذلك فهو يقرّر أنّ «الجنوب» موطن الكسل بسبب حرارته وأنّ «الشمال» هو موطن العمل والنشاط بسبب برودته! أكثر من ذلك، تسلب الطبيعة الحارّة بمناظرها عقول أهلها وشجاعتهم وتدفعهم ـ في تحالف مع قَدَر السماء المحتوم! ـ صوب الخرافة والاستكانة والاستسلام، بعكس الطبيعة الأوربية التي لا خوف فيها ولا رهبة، بل بالعكس أوجدت في أهلها الميل إلى السيطرة على الطبيعة بدلاً من عبادتها. هكذا يرى منتسكيو أنّه «مِن قَدَر الشعوب الجنوبية أن تغزوها الشعوب الشمالية باستمرار، وأنّ من الطبيعي أن يكون العبيد من الجنوب والسادة من الشمال»[1]!.

هذه النزعة العرقية اللاغية الوقحة تبرز عند عدد آخر من الدارسين الأوربيين منهم غرانت الذي يقرّر أنّ الجنس الشمالي

---

(١) **مسألة الهوية**، محمد عابد الجابري، مصدر سابق، ص١٢٣.

هو وحده حامل الحضارة وأنّ ما ظهر من حضارات خارج أوربا إنّما كان بفضل غزو شعوب الشمال. أمّا جوبينو فيسجّل صراحة بأنّ جميع مظاهر الحضارة والاختراعات العلمية والابتكارات الفنّية هي من عمل الجنس الآري الأبيض، في حين لم يبدأ التأريخ الصحيح للعالم مع شامبرلن إلاّ مع الألمان[١]!

مع دارس أوربّي آخر تعبّر هذه النزعة عن نفسها بكثير من الصراحة الفاقعة، إذ يقول كرومر: «الأوربي ذو محاكمة عقلية دقيقة، وتقديره للحقائق خالٍ من أيّ التباس، وهو منطقيّ مطبوع رغم أنّه قد لا يكون درس المنطق... أمّا عقل الشرقي فهو على النقيض»[٢]! أمّا الفرنسي ارنست رينان (ت: ١٨٩٢) فقصّته معروفة، وهو الذي يسجّل بإصرار عجيب بأن ليس للسامي والشرقي إلاّ البساطة الهائلة التي يتّسم بها، هذه البساطة «التي تقفل الدماغ البشري في وجه أيّ فكرة بارعة، وأيّ شعور رفيع، وكلّ بحث عقلاني»[٣]. وهو إلى ذلك صاحب الصيحة المشهورة في تعارض الإسلام والعلم: «كلّ من زار

(١) ينظر في هذه النزعات: **مسألة الهوية**، مصدر سابق، ص١١٨ فما بعد.

(٢) **مسألة الهوية**، ص١٣٠.

(٣) **الإسلام في الفكر الأوربي**، ص٤٠. أيضاً: **مسألة الهوية**، ص١٣٠.

المشرق أو افريقيا جوبه بنوع الحلقة الحديدية التي تسجن رأس المؤمن، جاعلة إيّاه مغلقاً تماماً عن استيعاب العلم، وغير قادر على أن ينفتح على أيّ شيء جديد». في المقابل: «إنّ الروح الآرية هي التي خلقت كلّ شيء... وإنّ الشعوب السامية ليس لديها شيء... وبالتالي فإنّ مستقبل البشرية تحتضنه أيدي الشعوب الأوربية»(١).

يخطئ من يتوهّم أنّ هذه النزعة قد اختفت في أوربا والغرب، ومن لا يراها يكون كمن يدسّ رأسه في التراب، فالغرب الآن يفرض بكلّ قواه نسقاً حضاريّاً واحداً وزمناً عالميّاً للجميع تمثّله العقلانية الغربية، وعلى الجميع أن يندرج بها. بل تكشف تحوّلات العقدين الأخيرين حماساً أوربياً غربياً لآيديولوجية التمركز الأوربي ـ الغربي وضرب كلّ من تسوّل له نفسه الخروج عن هذا الإطار بعنف عسكريّ رهيب مصحوب بتدمير عاتٍ لكلّ ما يقع خارج هذا المدار.

أطروحة الجابري ومن ينسج على منوالها تستحضر في خلفيّتها كلّ هذا الموروث السلبي القائم على نزعة عرقية متعصّبة نازعة إلى إلغاء كلّ ما يقع خارج الذات الأوربية، بل تلامس أحياناً مقولات عتاة هذا التيّار حتّى تكاد تكرّرها

---

(١) **الإسلام في الفكر الأوربي**، مصدر سابق، ص ٤٠ ـ ٤١.

بحذافيرها، فحين يقول رينان: «ليس لنا أن نلتمس عند العرق السامي أبحاثاً في الفلسفة، فلم تكن الفلسفة عندهم سوى مجرّد اقتباس مجدب ومقلّد للفلسفة اليونانية»[1] تجيء عبارة الجابري التالية لتكون بمثابة رجع الصدى لها: «إنّ الفلسفة في الإسلام كانت عبارة عن قراءات مستقلّة لفلسفة أخرى هي الفلسفة اليونانية»[2].

هذه الخلفية في التمييز القطعي بين عرق ساميّ ذي عقلية قدرية مستسلمة وعرق آريّ ذي عقلية سببية وثّابة مقتحمة، التي تقبع في منهجية الجابري، هي التي أثارت عليه غضب الناقدين، حتّى عدّه أحدهم امتداداً لرينان وصنّف مشروعه في سياق ترسيخ «المركزية الأوربية» بكلّ ما لهذا المصطلح من حمولة ومدلولات خطيرة[3]، إذ لاحظ طيّب تيزيني في إحدى

---

(١) **مسألة الهوية**، ص١٣٠. على أنّه يمكن أن ينظر هذا النصّ لرينان في سياقه الكامل، من خلال: **ابن رشد**، ارنست رينان، نقله إلى العربية عادل زعيتر، القاهرة، ١٩٥٧.

(٢) **نحن والتراث**، محمد عابد الجابري، ص٣١.

(٣) ينظر: **في السجال الفكري الراهن**، د. طيب تيزيني، ص١٠٣ ـ ١٢٤ إذ يتضمّن الكتاب مقالتين نقديتين لمشروع الجابري يحملان كلاهما عنواناً دالاًّ على المطلوب، حيث الأولى: **من كسينوفان إلى محمّد عابد الجابري**، والثانية: **من رينان إلى الجابري**.

نصوصه الناقدة أنّ عمل الجابري «قد اكتسب طابعاً سياسيّاً يكاد يكون عرقياً كلّ العرقية» وذلك بعد أن ولج الدائرة العرقية الفاسدة المتمثّلة بـ «نزعة المركزية الأوربية، التي تزعم أنّه يوجد فكر حضاريّ واحد هو الفكر الأوربي؟!»[١].

الحقيقة أنّ محاولة الجابري تستحقّ أن تواجَه بهذا النقد وما هو أعنف منه، ليس فقط لأخطائها العلمية الكبيرة، ولأنّها لا تزيد عن كونها محاكاة للصوت الأوربي، بل لخطورتها الفادحة والدواهي العظيمة التي تُلحقها بالواقع العربي والإسلامي، من دون أن يعفي صاحبها أنّه قدّم عملاً مقروءاً استطاع أن يترك أصداء لا تنكر على مستوى الساحة الفكرية والثقافية خلال السنوات الأخيرة. مردّ ذلك أنّ تيّارات النقد الاجتماعي حتّى الماركسية، بقيت تؤمن برغم كلّ المدى الذي بلغه نقدها، بقدرة الإنسان الشرقي على فعل شيء وتعترف بإمكانيّته في تجاوز محنته وصنعه لقدره، بعكس النزعة العرقية العصبوية التي تسعى إلى دقّ أسفين بين هذا الإنسان وقدرته على الحركة والنهضة والتقدّم وهي تحكم عليه بالفشل مهما سعى وفعل، لأنّ العجز كائن في بنيته العقلية، والفشل وعدم القدرة معجونان في تكوينه، والقصور ملازم لجنسه وطبيعته، ومن ثمّ فقدره المحتوم

(١) **في السجال الفكري الراهن**، مصدر سابق، ص ١١١.

أن يبقى «هامشاً» يدور في فلك مركزية الإنسان الأوربي!

وبتعبير شكيب أرسلان (١٨٦٩ ـ ١٩٤٦م): «فمنهم من وقر في أنفسهم أنّ الإفرنج هم الأعلون على كلّ حال، وأنّه لا سبيل لمغالبتهم بوجه من الوجوه، وأنّ كلّ مقاومة عبث، وأنّ كلّ مناهضة خرق في الرأي، ولم يزل هذا التهيّب يزداد ويتخمّر في صدور المسلمين أمام الأوربيين إلى أن صار هؤلاء يُنصرون بالرعب، وصار الأقلّون منهم يقومون للأكثر من المسلمين»[1].

تبقى مسألة على غاية من الأهمّية، فقد اقتبسنا نصوصاً عن الجابري فيها إدانة واضحة لنزعة التمركز الأوربي، وتكشف عن انتباه لما يمارسه الغرب من إقصاء للشرقيّين وللعرب وللمسلمين يقوم تارةً على أساس الجغرافيا، وأخرى على أسس

---

(١) **لماذا تأخّر المسلمون ولماذا تقدّم غيرهم؟** شكيب أرسلان، ط٣، القاهرة، ١٣٥٨هـ. ولد أرسلان في الشويفات بلبنان وفيها نشأ. حضر دروساً خاصّة للشيخ محمّد عبده، وسافر إلى مصر والقسطنطينية حيث تعرّف على جمال الدين الأفغاني شخصياً. كما سافر إلى طرابلس بقصد الجهاد ضدّ إيطاليا، وزار اليمن والمغرب الأقصى وتجوّل بعدد من البلدان الأوربية، وقد مكث مدّة طويلة في سويسرا.

من أعماله الأخرى بالإضافة إلى كتابه الشهير (لماذا تأخّر المسلمون): **الحلل السندسية في الرحلة الأندلسية**، في ثمانية أجزاء، ودراسة عن ابن خلدون وديوان شعر.

عرقية وعقلية مدعاة، والنتيجة واحدة، هي الإقصاء الحضاريّ. أتعكس هذه النصوص مفارقة من نوع المفارقات الكثيرة التي تملأ أجواء المثقّفين، أم هي من قبيل الترحال والقفز من موقف إلى آخر ضمن ظاهرة لم توفّر الجابري نفسه أطلق عليها ظاهرة «المثقّفين الرحّل» ينقلب فيها المثقّف «من المعقول إلى اللامعقول ومن اليسار إلى اليمين بسهولة تكاد لا تصدّق»[1] بحسب نصّ تعبيره!

مهما تكن الأسباب التي تكمن وراء هذه الظاهرة[2]، فإنّ مسوّغها النظري عندي يعود إلى الجمود المنهجي. فقد برزت في

---

(١) **تكوين العقل العربي**، محمد عابد الجابري ، ص٤٥ .

(٢) يأخذ ناقدو الجابري عليه تحامله على ابن سينا واتّهامه بالغنوص واللاعقلانية، بيدَ أنّ الناقد اللبناني علي حرب يذهب إلى أنّ تحامل الجابري على ابن سينا ودفاعه عن ابن رشد لا يعود إلى أنّ الأوّل غير عقلاني والثاني عقلاني، بل تمّ «بدافع عصبوي غير عقلاني، أي لأنّ ابن رشد عربي وابن سينا غير عربي». على أساس هذه اللفتة وانطلاقاً منها يفسّر علي حرب تقلّبات الجابري وما صدر منه مع مطلع التسعينيات، متوقّعاً له المزيد، في قوله: «ومع ذلك لا ننسى أنّ الجابري لاعب ماهر قادر على تغيير المواقف وإعادة بنائها. ولهذا فلا يستبعدن أحد أن يغيّر موقفه من عقل الفرس الذي يستبعده الآن من دائرة العقل، وأن يذهب يوماً إلى بلاد العجم لكي يحاضر بين أهلها». ينظر: نقد النصّ، **سلسلة النص والحقيقة** (١)، علي حرب، المركز الثقافي العربي، ط٢، المغرب / لبنان، ١٩٩٥، ص١٢٢ ـ ١٢٣.

الفكر العربي المعاصر خلال العقود الأخيرة اتجاهات ترمي إلى الإعلاء من شأن المنهج حدّ التصنيم، فما هو المهمّ في أعمال هذا النمط من الباحثين ليس المحتوى النظري والفكري وإنّما الإطار المنهجي الذي يؤطِّر الفكر. فجهود هؤلاء لا تنصبّ على الواقع من أجل التواصل معه ومعالجة قضاياه ومشكلاته، بل هي معلّقة بإصابة قدر من الإبداع المنهجي. وهذا ما يفسّر عقم هذه الأعمال أو ضعف فاعليّتها على أقلّ تقدير في التعامل مع الواقع وفي إحداث التغيير فيه.

هذه الطريقة في التعامل مع المنهج تحنّط العقل وتفرض عليه حلقة مغلقة، إذ لن يكون من همّ الباحث مماشاة الفكرة في سيرها الطبيعي ومتابعتها من خلال واقعها الموضوعي، وإنّما مبتغاه أن يجتزئ ويختزل وينتقي لكي يملأ إطاره المنهجي، والفكر والواقع إنّما يكسبان أهمّيتهما في أعمال كهذه بقدر ما يوفّران من مصاديق وشواهد على صحّة الإطار المنهجي وليس العكس. ولكن في اللحظة التي خرج فيها الجابري من إطاره المنهجي المغلق في دراسة العقل العربي وتنميطه وتحرّر من قبضة قوالبه المنهجية الأخرى، استطاع أن يرى الأمور على مدىً أرحب، خاصّة بعد أن انفتح على الواقع بعيداً عن هذه الأطر والقوالب عقب صدمة حرب الخليج الثانية وما لحق المنطقة من

تدمير للعراق ونهب ثروات بلدانها تحت ستار حرب تحرير الكويت[١].

التحرّر من حصار المقولات والأطر المنهجية الجاهزة والانفتاح على الواقع هما اللّذان أهّبا الجابري لكي يتحدّث عن «آيديولوجية المركزية الأوربية» وعن مهمّة الاستشراق في «إقصاء الشرق وبناء الغرب» وعن الصورة النمطية المشوّهة التي تُصنع للإسلام وللعرب والمسلمين في الغرب[٢]، في نطاق الحقائق والمعطيات المشهودة للجميع بعيداً عن الوثنيات المنهجية وأطرها المغلقة.

في ضوء هذه الجولة التي وفّرتها لنا الصفحات السابقة مع

---

(١) يسجّل علي حرب «أنّ الجابري بعد حرب الخليج هو غيره قبلها» إذ أخضع نفسه وفكره إلى ضرب من النقد الذاتي بلغ حدّ الانقلاب على النفس على حدّ وصفه. ينظر: **نقد النصّ**، المصدر السابق، ص١٢٤.

(٢) تناول الجابري هذه العناوين بطريقة مختلفة تماماً في كتاباته المتأخّرة، غارقة بالكامل بما كان يسمّيه ـ استخفافاً ـ بالنزعة الآيديولوجية التي وجد نفسه في معمعتها بعد أن تحرّر عقله من التحنيط المنهجي وانفتح على الواقع، فصار يرى الأمور من خلال حقائقها وليس من خلال ما يمليه القالب المنهجي من انتقائية، ومن ثمّ تزوير للواقع وتشويه للفكر. ينظر: **مسألة الهوية**، محمّد عابد الجابري، بالأخصّ القسمين الثاني والثالث من الكتاب.

عيّنات منتخبة ممّا أفرزته تيّارات الفكر الاجتماعي العام بمنطلقاته المختلفة، يتبيّن سقم النقد الموجّه لمجتمعات المسلمين وهشاشة الأحكام الصادرة ضدّها، خاصّة فيما تدّعيه من مرتكزات علمية مزعومة تقوم على أساس التقاطع العرقي والتفاضل في البنى التكوينية للعقل أو عامل الجغرافية والروح العامّة واللون وما سوى ذلك. فنصيب الإنسان الشرقي أو الآسيوي أو السامي أو المسلم أو العربي من العقل والعقلانية وإدراك العلاقات السببية بين الظواهر والأشياء لا يختلف بنيةً ولا يتفاوت استعداداً مع نصيب الإنسان الغربي أو الأوربي أو الآري، ومن ثمّ فإنّ واقع التخلّف الذي ترزح به المجتمعات الإسلامية ليس قدراً محتوماً ولا قضاءً مبرماً ناشئاً من اعتناقها للدين وإيمانها بالقضاء والقدر. كلاّ، بل بمقدورها أن تحافظ على إيمانها وتبقى على معتقدها بالقضاء والقدر وتسلك طريق النهضة والتقدّم.

عند هذه النقطة بالذات يكمن الافتراق بين تيّارات الفكر الاجتماعي ذات المنطلق غير الإسلامي وبين تيّارات الفكر الاجتماعي الإسلامي. فالباحثون المسلمون هم أيضاً ينقدون الواقع الاجتماعي القائم بمختلف منطلقاتهم الإصلاحية والتغييرية وعلى صعيد رموزهم الإحيائية والحركية والفكرية

والثقافية، لكن ليس بإسقاط انتماء الإنسان المسلم للدين أو بتخلّيه عن عقيدة إلهيّة ومعتقد قرآنيّ مثل القضاء والقدر، بل بإلغاء الفهم العرفي الخاطئ لهذا المعتقد والاندراج في إطار الفهم الديني العلمي الصحيح له.

أكثر من ذلك: إنّ الإيمان بهذا المعتقد هو من بين ما يضع الإنسان المسلم في قلب نظام السببية ويدفعه إلى ممارسة الواقع من خلال العقلانية الصارمة، ويضيء له الطريق لتوظيف فعله عن حريّة كاملة وبإرادة واختيار، لا أن يسلّم نفسه إلى المجهول، وإلى قوّة ماورائية غائمة بدعوى الإيمان بالقدر أو الركون إلى عقلية غيبية استسلامية، والشعور من ورائها بالعجز الكامل عن الخلق والإبداع.

على هذا فالإسلاميّون ينتقدون الواقع الاجتماعي القائم أيضاً، لكن باختلاف جذريّ يتقاطع بالكامل مع الرؤية الغربية ومن يمثّل امتدادها في العالم الإسلامي، كما يختلف بدرجة كبيرة مع تيّارات الفكر الاجتماعي العامّ التي تشيّد حلّها على إلغاء الانتماء الديني أو التقليل من شأنه[١] والتنازل عن الايمان بعقيدة

---

(١) قبل أربعين عاماً من الآن تناول محمّد باقر الصدر تجارب التنمية في العالم الإسلامي في نطاق دراسة اتّجهت إلى معاينة عجز هذه التجارب عن تحقيق النجاح من زاوية نقد أطرها الفكرية، حيث لاحظ أنّ هذه =

قرآنية هي القضاء والقدر، بعدما عجزت عن التوفيق بين الإيمان في آن واحد بالقضاء والقدر وبحرّية الفعل الإنساني. هذا ما سنلمسه واضحاً في الإطار النقدي الثاني.

الإطار الثاني: الفكر الاجتماعي للإسلاميين

ربّما ليست مجازفة أن نزعم أنّ الإسلاميّين بمختلف انتماءاتهم سبقوا جميع التيّارات الحديثة في نقد الواقع الاجتماعي

= الأطر تنتمي إلى حوامل فكرية، إمّا أنّها تتصادم مع عقيدة المجتمعات الإسلامية أو لا صلة لها بهذه العقيدة، الأمر الذي انتهى إمّا إلى مقاومة الإنسان المسلم لهذه التجارب أو اتّخاذ موقف السلبية واللامبالاة منها، والنتيجة واحدة.

في ضوء ذلك دعا الصدر إلى إعادة النظر بقضيّة التنمية من خلال ممارستها عبر المنظومة العقيدية لهذه المجتمعات، بوصف ذلك الإطار الناجح الذي بمقدوره أن يستنهض جهود الأمّة ويعبّئ طاقاتها ويحرّك إمكاناتها للمعركة ضدّ التخلّف، ويهيّئ قدرات هائلة في مجال التطوير الحضاري والقضاء على التخلّف، ويقضي من ثمّ على الانتظار والاثنينية بين عقيدة الأمّة وإيمانها وبين الأطر الغريبة التي تستند إليها تجارب التنمية وهي تتخلّى عن دين الناس وتتحرّك بمعزل عنه. ينظر: **اقتصادنا**، محمّد باقر الصدر، طبعة مصوّرة عن البيروتية، المجمع العلمي للشهيد الصدر، قم، ١٤٠٨هـ مقدّمة الطبعة الثانية، ص٧ ـ ٢٥. أيضاً: **الإسلام يقود الحياة**، محمّد باقر الصدر، طبعة وزارة الإرشاد الإسلامي، إيران، الحلقة الخامسة: **منابع القدرة في الدولة الإسلامية**، ص١٧٥ ـ ٢٠٧.

وما يتخلّله من علاقات ومظاهر وتصوّرات ناشئة عن فهم عرفيّ خاطئ للقضاء والقدر منادين بضرورة الإيمان بها في ضوء مبدأ السببية العامّ وفي سياق السنن والنواميس الإلهية المودعة في الكون والحياة.

فهذا السيّد جمال الدين الأفغاني (١٨٣٩ ـ ١٨٩٧) يرى أنّ طريق المسلمين إلى النهضة الشاملة تمرّ بالإصلاح الديني الذي ينبغي أن يطال الأفهام العرفية الخاطئة لعدد من المعتقدات، من بينها القضاء والقدر: «لابدّ من حركة دينيّة... حركتنا الدينيّة هي اهتمامنا بقلع ما رسخ في عقول العوامّ والخواصّ من فهم بعض العقائد الدينية والنصوص الشرعية على غير وجهها الحقيقي، مثل حملهم القضاء والقدر على معنىً يوجب أن لا يتحرّكوا لطلب مجد ولا لتخلّص من ذلّ، ومثل فهمهم لبعض الأحاديث الشريفة الدالّة على فساد آخر الزمان الذي حملهم على عدم السعي وراء الإصلاح والنجاح... فلابدّ من بثّ العقائد الدينيّة الحقّة بين الجمهور وشرحها لهم على وجهها المناسب وحملها على محاملها الصحيحة التي تقودهم لما فيه خيرهم دنيا وآخرة»[1].

---

(١) **الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني**، تحقيق وجمع محمّد عمارة، المؤسسة المصرية للتأليف والنشر ـ دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٦٦، =

عبده

إلى جوار الأفغاني وبحثّ منه انطلق الشيخ محمّد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥م) مساهماً فاعلاً في مهاجمة الصورة المشوّهة للقضاء والقدر وما يذهب إليه الجبريّون من أنّ الإنسان لا خيار له في ما يفعل، مشبّهاً هؤلاء وهم يتبنّون هذا الاعتقاد أنّهم كالريشة المعلّقة في الهواء تقلّبها الرياح كيفما تميل، وأنّ بفقدانهم عنصر السعي المبنيّ على الإرادة والاختيار أجدر بهم أن يتحوّلوا من عالم الوجود إلى عالم الفناء، منبّهاً إلى أنّ ما يؤخذ به من القول بالقضاء والقدر مختلف تماماً عن الجبر، إذ هو لا يعفي الفاعل من مسؤوليّته. وكذلك الحال في التوكّل والركون إلى القضاء فإنّ الشرع قد طلبه في العمل لا في البطالة والكسل[1].

= ص٣٢٨؛ عن: **الاتجاهات الفكرية عند العرب**، علي المحافظة، الأهلية للتوزيع والنشر، ط٣، بيروت، ١٩٨٠، ص٧٧.

(١) **أسس التقدّم عند مفكّري الإسلام في العالم العربي الحديث**، فهمي جدعان، ص١٩٥؛ **مشكلتا الوجود والمعرفة في الفكر الإسلامي الحديث عند كلّ من الإمام محمد عبده ومحمد إقبال**، عطية سلمان، عودة، ص١٧١ فما بعد؛ **مفهوم الحرية في الفكر العربي الحديث**، د. سليم ناصر بركات، ط٢، دمشق، ١٩٨٤، ص٣١٦ حيث اعتمد هؤلاء على رسالة في القضاء والقدر نشرت في «العروة الوثقى» نسب تأليفها إلى محمّد عبده، بيدَ أنّ الباحثين يؤكّدون أنّها تعبّر عن موقف الأفغاني وعبده معاً.

في وقت لاحق زعم السياسي الفرنسي المعاصر لـ «عبده» (جابريبل هانوتو) أنّ حالة التخلّف التي يعاني منها المسلمون ترتدّ نهاية المطاف إلى العقيدة الإسلامية نفسها، بالتحديد إلى مبدأ «التوحيد الخالص» وعقيدة «القدر». فالتوحيد الخالص والعلوّ المطلق لله يهمِّش الإنسان ويُشعره بالعجز فيبعث فيه اليأس ووهن العزيمة. أمّا القدر فيلغي إرادة الإنسان ويشلّ فعّاليته. عندما بثّ هانوتو مزاعمه هذه انبرى له عبده مذكّراً له في البدء ما تحظى به عقيدة القضاء والقدر من عراقة: «هل نسي مسيو هانوتو أنّ البحث في القدر لم يختصّ بملّة من الملل، وأنّ منشأ الكلام فيه هو الاعتقاد بإحاطة علم الله بكلّ شيء، وشمول قدرته لكلّ ممكن؟». ثمّ انعطف يقول: «وهل نسي أنّ الخلاف في المسألة قد عظم بين المسيحيّين أنفسهم قبل الإسلام واستمرّ إلى هذه الأيّام؟».

أوضح له بعد ذلك أنّ الإيمان بالقضاء والقدر لا يعني الإيمان بالمذهب الجبري كما يتوهّم الدارسون الغربيّون، تبعهم على ذلك عدد من الشرقيّين: «اعتقد الافرنج أنّه لا فرق بين الاعتقاد بالقضاء والقدر وبين الاعتقاد بمذهب الجبريّين بأنّ الإنسان مجبور جبراً محضاً في جميع أفعاله، وتوهّموا أنّ المُسلِّمين بعقيدة القضاء والقدريين أنفسهم كالريشة في الهواء تقلّبها الريح

كيفما تعمل. ومتى رسخ في نفوس قوم أنّه لا اختيار لهم في قول ولا عمل ولا حركة ولا سكون، وإنّما جميع ذلك بقوّة جابرة وقدرة قاسرة، فلا ريب تتعطّل قواهم ويفقدون ثمرة ما وهبهم الله من المدارك والقوى، وتمحى من خواطرهم داعية السعي والكسب، وأجدر بهم بعد ذلك أن يتحوّلوا من عالم الوجود إلى عالم الفناء.

وهكذا ظنّت طائفة من الإفرنج، وذهب كثيرون من ضعاف العقول في الشرق، ولست أخشى أن أقول: كذب الظانّ وأخطأ الواهم وبطل الزاعم وافتروا على الله والمسلمين كذباً»[١].

أمّا المحتوى العلمي لنظرية التفسير عند عبده فلم يزد على مساوقة القدر بالسنن الإلهية، إذ جاء القدر «في تقرير السنن الإلهية المعروفة بنواميس الكون»[٢] بحسب وصف القرآن

---

(١) **العروة الوثقى**، جمال الدين الأفغاني ومحمّد عبده، بيروت، دار الكتاب العربي، ص٩١ـ ٩٢؛ نقلاً عن: **مشكلة الوجود والمعرفة في الفكر الإسلامي الحديث**، ص١٧٥ ـ ١٧٦. أيضاً: **أسس التقدّم عند مفكّري الإسلام**، ص٢٠٢؛ **مفهوم الحرية في الفكر العربي الحديث**، ص ٣٢٠.

(٢) **الإسلام بين العلم والمدنيّة**، الشيخ محمّد عبده، ص٧٧؛ **مشكلتا الوجود والمعرفة في الفكر الإسلامي الحديث**، ص١٧٧.

الكريم، وليس هو شيئاً آخر. ثمّ في نصّ أوضح وأطول: «ليس من الممكن لمسلم أن يذهب إلى ارتفاع ما بين حوادث الكون من الترتيب في السببية والمسبّبية إلاّ إذا كفر بدينه قبل أن يكفر بعقله! .. إنّ لله في الأمم والأكوان سنناً لا تتبدّل.. وهي التي تسمّى شرائع أو نواميس أو قوانين.. ونظام المجتمعات البشرية وما يحدث فيها هو نظام واحد لا يتغيّر ولا يتبدّل، وعلى من يطلب السعادة في المجتمع أن ينظر في أصول هذا النظام حتّى يردّ إليها أعماله، ويبني عليها سيرته، وما يأخذ به نفسه، فإن غفل عن ذلك غافل فلا ينتظر إلاّ الشقاء، وإن ارتفع في الصالحين نسبه أو اتّصل بالمقرّبين سببه. فمهما بحث الناظر وفكّر وكشف وقرّر، أتى لنا بأحكام تلك السنن، فهو يجري مع طبيعة الدين وطبيعة الدين لا تتجافى عنه ولا تنفر منه»[1].

تفسير القدر على أساس سننيّ، وإيلاء السنن الإلهية كلّ هذا الموقع المكين في الكون والطبيعة والحياة البشرية، ثمّ تقرير سعادة المجتمع على هدي اكتشاف هذه السنن الربّانية والعمل بها، هل يُبقى لذي مسكة شكّ أو ريبة في فاعلية هذه العقيدة

---

(١) **الأعمال الكاملة للإمام محمّد عبده**، دراسة وتحقيق د. محمّد عمارة، طبعة بيروت، ١٩٧٢، ج٣، ص٥٠٢، ٢٨٤؛ **تيّارات الفكر الإسلامي**، د. محمّد عمارة، طبعة دار الشروق الثانية، القاهرة، ١٤١٨هـ ـ ١٩٧٧م، ص٣٠٥.

القرآنية؟ ثمّ هل بمقدور إنسان أن يرمي هذا التفسير الموغل في العقلانية بالغيبية والاستسلامية أو أن يتّهم المؤمن بالقضاء والقدر بالركون إلى الدعة بدعوى اللوذ بقوّة ماورائية مبهمة والخضوع لها؟

على أنّ ذلك كلّه لم يمنع عبده إلى أن ينبّه أنّ عقيدة القدر تحوّلت إلى أن تكون أحد الأسلحة التي لجأ إليها جيش من المضلّلين المتحالفين مع «ولاة الشرّ» لإيهان العزائم وتثبيط النفوس وغلّ الأيدي عن العمل و«أنّ كلّ ما هو من أمور الجماعة والدولة فهو ممّا فرض فيه النظر على الحكّام دون من عداهم.. وأنّ ما يظهر من فساد الأعمال واختلال الأحوال ليس من صنع الحكّام وإنّما هو تحقيق لما ورد في أخبار آخر الزمان، وأنّه لا حيلة في إصلاح حال ولا مآل، وأنّ الأسلم تفويض ذلك إلى الله!»[(١)].

الكواكبي

إذا ما تركنا الأفغاني وعبده ورحلنا صوب رمز آخر من رموز الإحياء الإسلامي هو السيّد عبد الرحمن الكواكبي (١٨٤٨

---

(١) الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، مطبعة المنار، مصر، ١٣٦٧هـ ص١٢٤؛ أسس التقدّم عند مفكّري الإسلام، مصدر سابق، ص٢٠٥.

ـ ١٩٠٢) لرأيناه يقدّم في فكره الاجتماعي منظومة من العوامل التي أسهمت في انحطاط المسلمين وتأخّرهم ترجع إلى ثلاث مجاميع من الأسباب، هي: الأسباب الدينيّة، والسياسيّة، الأخلاقية والتربوية. ثمّ لا يألو جهداً في أن يضع التأثيرات السلبية لعقيدة الجبر وما حمله الفهم العرفي الخاطئ للقضاء والقدر من تبعات على أفكار الأمّة وسلوكها، في طليعة الأسباب الدينية ومقدّمتها، كما فصّل ذلك في كتابه المعروف «أمّ القرى»(١).

ابن باديس

حين نصل إلى العالم الجزائري المعروف الشيخ عبد الحميد بن باديس (١٣٠٨ـ ١٣٥٩هـ) نراه يضرب بشدّة على الفهم الاجتماعي الخاطئ الذي يسعى إلى تبرير التخلّف والخضوع للاستعمار والاستكانة للذلّ على أسس قدرية إلهية مزعومة، ويجعل من إعادة بناء هذه العقيدة الربّانية القرآنية على أساس سنني أحد أركان مهمّته في الإحياء الديني. يكتب في حكاية قول من ابتغى تسويغ الاحتلال الفرنسي للجزائر وسياسة الفرْنسة التي تمارسها بدعوى أنّ ذلك قدر وقضاء إلهيّ لا مردّ

---

(١) **أمّ القرى**، عبد الرحمن الكواكبي، القاهرة، ١٣٥٠هـ ص١١٠؛ **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة**، ص١٦٤.

له ولا مفرّ منه: «إذا كنّا أصبحنا فرنسيين فقد أراد الله ذلك، وهو على كلّ شيء قدير.. ولو أراد الله أن يكسح الفرنسيّين من هذه البلاد لفعل وكان ذلك عليه أمراً يسيراً، لكنّه كما ترون يمدّهم بالقوّة، وهي مظهر قدرته الإلهية، فلنحمد الله ولنخضع لإرادته!»[١].

يردّ على هذا الفهم المستخذي بإعطاء مضمون سببيّ للقضاء والقدر وتفسيره من ثمّ على أساس سننيّ، فيقول: «قد ربط الله بين الأسباب ومسبّباتها خلقاً وقدراً بمشيئته وحكمته، لنهتدي بالأسباب إلى مسبّباتها، ونجتنبها باجتناب أسبابها»[٢]. فإذا ما رامت الأمّة أن يكون الخلاص من الاستعمار والنجاة من التخلّف هو قدرها، فلها ذلك بشرط أن تعرف أسبابه من خلال سنن الله المودعة في الحياة والكون، وإذا قلعت عن هذه الأسباب وتنكّبت طريقها فسيكون قدرها هو الرضوخ للاستعمار والتخلّف، وفي الحالين تكون الأمّة هي التي سلكت طريقها إلى قدرها، ولم يفرضه عليها أحد قدراً محتّماً وقضاءً مبرماً لا مفرّ منه.

ثمّ إنّ سنن الله وأسبابه لا تجامل ولا تحابي، بل هي طوع من

---

(١) النصّ عن: **تيّارات في الفكر الإسلامي**، محمّد عمارة، ص٣٠٨.

(٢) **تفسير ابن باديس**، طبعة دار الكتب العلمية، ص١٢٦.

يطلبها ويجهد في اكتشافها والعمل بها كائناً من كان مسلماً أم غير مسلم: «إنّ أسباب الحياة والعمران والتقدّم فيها مبذولة للخلق على السواء، وأنّ من تمسّك بسبب بلغ ـ بإذن الله ـ إلى مسبّبه، سواء أكان برّاً أم فاجراً، مؤمناً أم كافراً»[١]. فالمسلمون حين أخذوا بأسباب العمران كما يأمرهم دينهم سادوا وارتفعوا، وحين أهملوها تأخّروا وانحطّوا، وقد اختطّوا قدرهم في الحالتين باختيارهم وصنيعهم، لا بأمر فُرض عليهم من فوق.

على أنّ الأروع من ذلك كلّه هي القاعدة العامّة التي ينتهي إليها ابن باديس في هذا المضمار، وهو يحثّ المسلم أن يعلم «أنّه ما تأخّر بسبب إسلامه وأنّ غيره ما تقدّم بعدم إسلامه، وأنّ السبب في التقدّم والتأخّر هو التمسّك والترك للأسباب»[٢].

كاشف الغطاء

في سماء العراق بزغ نجم الفقيه المستنير والمفكّر الكبير الشيخ محمّد حسين آل كاشف الغطاء (١٨٧٧ ـ ١٩٥٤م) أوائل

---

(١) **تفسير ابن باديس**، طبعة دار الكتاب الجزائري، ١٩٦٤، ص٧٨؛ **نظرية التراث**، د. فهمي جدعان، دار الشروق، عمّان، ١٩٨٥، ص٦٨ ـ ٦٩.

(٢) المصدر السابق. كما من الحريّ أن ينظر في مفصّلات أفكار ابن باديس: **ابن باديس وعروبة الجزائر**، محمّد الميلي، دار العودة ـ دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٣.

القرن الماضي كرمز من رموز الإحياء الإسلامي في المنطقة، وكغيره من رموز الإحياء في العالم الإسلامي كان لابدّ أن يولي قضية نهضة المسلمين الاهتمام الذي تستحقّه، بحثاً في أسباب التخلّف واستقصاء لدواعي التقدّم والنهوض بمعناه الحضاري الشامل الذي يتجاوز البُعد العلمي والتقني دون أن يلغيه. وهذا ما نهض به على أحسن وجه في العديد من كتاباته ونشاطاته التي استغرقت جلّ حياته[١].

---

(١) يتّسم فكر كاشف الغطاء الإحيائي بالثراء والخصوبة الباذخين وبالتوغّل عمقاً. بمقدور كلّ إنسان أن يتأكّد بنفسه من هذه الملاحظة ويعيش مع كاشف الغطاء هذه الأبعاد جميعاً من خلال نموذج فذّ من فكره الإحيائي العظيم النافذ الذي يتجلّى بوضوح في كتابه «**المُثل العليا في الإسلام لا في بحمدون**» وهو رسالة جوابية بعث بها منتصف الخمسينيات ردّاً على دعوة جمعية أمريكية لعقد ندوة لمناهضة الشيوعية. فهذا الكتاب لا يزال وثيقة تنبض بالجدة والحيوية والغيرة على كرامة الشعوب والبلاد العربية والإسلامية والحميّة لدين الله، وتومئ إلى فاعلية فكر كاشف الغطاء ورؤاه التي تسبر الأعماق رغم مرور أكثر من خمسين عاماً على صدوره. يردّ على التحريض الأمريكي ضدّ الاتحاد السوفياتي والشيوعية ـ دون أن يبرئهما ـ بقوله: «أليست هذه الإضرابات والاضطرابات التي تُراق فيها دماء أهل الوطن الواحد والملّة الواحدة في طهران وسوريا ومصر ولبنان؛ أليست كلّها من أصابعكم الخفيّة التي تلعب ليلاً ونهاراً من وراء الستار؟ ألستم أنتم الذين تصبّون البلاء والمحن وتريقون دماء الأبرياء في =

= الشرق والغرب؟ فتونس ومراكش والجزائر تصطلي في المغرب بناركم، وكوريا والهند الصينية وكينيا تضطرم في الشرق بأواركم؟».
ثمّ يقترح على أمريكا والغرب طريقاً أجدى لدرء خطر الشيوعية، إذا كان هذا الخطر هو فعلاً ممّا يقلق الغرب على سلامة العالم الإسلامي، يوضحّه بقوله: «لا يندفع خطر الشيوعية إلاّ بتحقيق حرّية الشعوب والعدالة الاجتماعية وقلع جذور الظلم والعدوان وقمع رذيلة الحرص والشره على حقّ الغير والتجاوز عليه، فهل أنتم يا معاشر الأمريكان ويا حكومة الولايات المتّحدة، ويا دولة الانكليز؛ هل أنتم واجدون تلك الصفات؟!».
اليوم إذ يتآكل الوعي الأممي الذي يتجاوز هموم القطر والإقليم، إسلاميّاً كان أم قوميّاً عربيّاً، وينام كلّ قطر على ذاته فرحاً بمكاسبه حين يربح، وحزيناً بما فاته حين يخسر، ما أحوجنا لروح كاشف الغطاء التي تنبض بهموم العالم العربي والإسلامي برمّته، وهو يسجّل نصّاً: «فما قصدنا إلاّ الخير ولا أردنا إلاّ المجد والمنعة والعلوّ والرفعة والنصيحة الخالصة، لا لبلادنا العراق وحسب، بل لما هو أوسع من سائر أوطاننا العربية المجاورات لنا العزيزات علينا كالأردن والكويت والمملكة السعودية، وما إليها من لبنان وسوريا ومصر واليمن، بل وما بعدت المسافات بيننا وبينهنّ وهي منّا ونحن منها ديناً ولغةً وأخلاقاً وأعراقاً ومحنة كتونس ومراكش وليبيا، بل وعامّة الممالك الإسلامية التي تشاركنا في الدين كما تشاركنا في الابتلاء كإيران والأفغان والباكستان واندونيسيا».
ينظر: **المثل العليا في الإسلام لا في بحمدون**، لسماحة الإمام الأكبر محمّد الحسين آل كاشف الغطاء، طبعة منظّمة الإعلام الإسلامي، طهران، ١٤٠٣هـ ص١٦، ١٧، ٧٩، حيث انتهى من تأليف هذه الرسالة قبل أقلّ من ثلاثة أشهر من وفاته رحمه الله.

لقد ساقه بحثه في الوضعين الديني والاجتماعي إلى «القضاء والقدر» الذي افتتح فيه الحديث بقوله: «كلّما حاولت أن أتجاوز هذا المقام وأطوي هذه المباحث دون أن أخوض هذه اللجّة؛ لجّة القضاء والقدر، وجدتُ كأنّ دافعاً يهزّني ورقيباً عليَّ من ضميري يستفزّني إلاّ عن مشاطرتها بعضاً من الكلام فيها»(١).

ثمّ يخصّص بحثاً علميّاً معمّقاً يمتدّ قرابة خمسين صفحة، يُرجع فيه القضاء والقدر إلى مبدأ السببية ونظام السنن كما سبقت الإشارة لبعض رؤاه ونصوصه عند الحديث عن نظرية التفسير(٢)، ليخلص بعد ذلك إلى عدم التعارض بين الإيمان بالقضاء والقدر، والسعي في بناء العمران وإنشاء الحضارة، مؤاخذاً من يسعى إلى شلّ إرادة الإنسان وتعطيل سعيه تحت هذه الذريعة: «حينما عرفتَ أنّ الجدّ والسعي والطلب له مقام من الأهمّية في الشريعة الإسلامية، وأنّه من نواميس عمارة العالم ولولاه لاختلّ النظام وبطل الإتقان والإحكام، وأنّ شيئاً من حديث القضاء والقدر والتوكّل على الله والزهد في الدُّنيا لا يثلُّ شيئاً من ذلك العرش ولا يصدم حاشية من ذلك الحصن المنيع، فسوف يتجلّى لك خطل بعض الأقوال وخطأ الخطوات عن

---

(١) **الدين والإسلام**، محمد حسين كاشف الغطاء النجفي، ج١، ص١٥٨.

(٢) ينظر: ص ٥٤ من الكتاب.

مدرجة الصواب ومحجّة الحقيقة، وتودّ أن لا يكون جرى قلم القائل بقوله:

جرى قلم القضاء بما يكون   فسيّان التحرّك والسكون

بل وتعدّ ضرباً من الجنون قوله بعد ذلك:

جنون منك أن تسعى لرزق   ويرزق في غشاوته الجنين[١]

ذلك لأنّ الاتّكاء على القضاء والقدر بالمعنى الذي يتعطّل فيه الجهد الإنساني في طلب الرزق ـ حيث ذكره الشاعر ـ وفي غيره من الفعّاليات والنشاطات، هو بنفسه مخالفة لسنّة الله في العلاقات السببيّة، ومن ثمّ فحريٌّ بالإنسان أن «لا يعتمد ويتّكل على القضاء والقدر وعلى ما في السماء من الرزق، فيخالف سنّة الله وكلمته الحسنى التي سبقت لعباده نظراً لهم ورحمةً بهم، من ربط الأمور بأسبابها ودخول البيوت من أبوابها.. فالإنسان حتم عليه أن يسعى لكن متّكلاً على الله لا على سعيه، ناظراً إلى أنّه تعالى هو الذي يسّره للسعي وأوجد له الأسباب ومهّد له السُبل وأعطاه غريزة العقل»[٢].

لم يغفل كاشف الغطاء عمّا ألحقه تفشّي الفهم العرفي الخاطئ للقضاء والقدر وللروح القدرية المستسلمة ولمذهب الجبر من

---

(١) **الدين والإسلام**، مصدر سابق، ج١، ص١٩٧.

(٢) المصدر السابق، ص١٩٦.

وبال لَحِقَ الأمّة ولايزال، حتّى عدّ ذلك في مقدّمة أسباب تأخّر المسلمين: «ولعلّ بعض السبب أو كلّه في تأخّر المسلمين وسقوطهم في أعمق مهابط الخمول ـ كما أحسَّ به اليوم كلّ واحد منهم ـ هو سريان هذه الروح الوبيئة في نفوسهم، فلطأوا بأرض الهوان وأخلدوا إليها، ينتظرون أن تأخذ بأيديهم يد القضاء والقدر، فتعيدهم إلى مراكزهم الأولى من التقدّم على سائر الأمم»[1]. لكن هيهات فالخلود إلى هذا الوهم هو كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماءً! إذ على الأمّة لو أرادت تجاوز كبوتها أن تلجأ إلى نواميس الله وسننه في النهوض، فتصنع عندئذ قدرها بنفسها وعلى قدر مساعيها دون أن يفرض عليها فرضاً كما تذهب التصوّرات العليلة.

لنلحظ ما يفيض به هذا النصّ من وضوح وامتلاء في الدلالة على هذا المعنى، وقد كتبه (كاشف الغطاء) عام ١٣٢٨هـ[2]، حين يقول مستأنفاً الفقرة السابقة: «وهيهات ما لم ينهضوا تلك النهضة التي تأخذ بأيديهم على يد القضاء والقدر، فلا يقضى ولا يقدّر لهم إلاّ بالحسنى، فإنّه لا يجري القضاء

---

(١) المصدر السابق، ص١٨٣ ـ ١٨٤.

(٢) كتب كاشف الغطاء آخر الجزء الثاني من كتابه أنّه انتهى من تأليفه أوائل ربيع الثاني سنة ١٣٢٨هـ.

والقدر على أمّة أو فرد إلاّ على حساب مساعيها وقدر جدّها»[١]. لن يعود لنا ـ نحن المسلمين ـ مجدنا «حتّى نعود إلى التمسّك بتلك الأسباب المحكمة العُرى التي حفظتنا ردحاً من الدهر وما حفظناها، وانغمسنا في حمأة الضعة والخمول ضائعين حينما وضعناها وأضعناها»[٢].

لم تُرِد العقيدة الإسلامية أن تتعثّر بالإنسان خطاه في تشييد العمران وبناء الحضارة بدعوى القضاء والقدر، إنّما: «يُراد من النفوس أن لا تتّكل على القضاء والقدر وتتوانى عن العمل فيختلّ نظام العالم المبتني على دعائم من أحكمها الحرص وحبّ الاستكثار الباعثان على الجدّ والجهد، ويتفرّع عليهما توسعة العمران وتمهيد الحضارة»[٣].

غاية ما في الأمر أنّ الإسلام رام تهذيب هذه الغريزة واستصلاحها لكي لا يميل الإنسان إلى الشرّ والجشع، من خلال التوكّل على مسبِّب تلك الأسباب، والإيمان بأنّه هو سبحانه الميسِّر والمدبِّر، وأنّ اللجوء إلى سلسلة الأسباب والمسبّبات لا يعني أنّها قد خرجت عن حيطة ملكوته وسلطان

---

(١) **الدين والإسلام**، مصدر سابق، ج١، ص١٨٤.

(٢) المصدر السابق، ص١٩٤.

(٣) المصدر السابق، ص١٩٥.

مشيئته.

ما يبتغيه كاشف الغطاء من نصوصه المكثّفة هذه في عدم الركون إلى القضاء والقدر، ليس هو إلغاء هذه العقيدة الربّانية القرآنية كما تفعل الاتجاهات المحدثة في الفكر الاجتماعي من خلال ما توجّهه من نقد، وإنّما إعادة بناء هذا المعتقد في الواقع الإنساني الفردي والاجتماعي على ما تقتضيه قواعده وتُلزم به حقيقته. وإلاّ فكاشف الغطاء يؤمن هو الآخر بسريان القدر والقضاء في كلّ شيء: «كلّ ما يصدر منّا من الحركات والسكنات والسيّئات والحسنات مقدرة لنا واجبة علينا، لكن لا كما يظنّه القاصرون ويزعمه الزاعمون من أنّه لو أراد أن يفعل غير ما صدر منه لم يكن له ذلك ولا كان قادراً عليه، بل بمعنى أنّ وجوبها يكون باختيارنا وإرادتنا ولو أردنا خلافها كان لنا ذلك»[١].

فما قدّر لنا يأتينا عبر العمل والسعي وفق النواميس الإلهية في الكون والحياة، ونظام الأسباب مقدّر لنا أيضاً لكن بعملنا وجهدنا، بل لنقل إنّ قدر الإنسان هو جهده وما يفعله، ذلك أنّ الله قد جعل «في محكم قضائه وسابق علمه أن يكون الجدّ

---

(١) المصدر السابق، ص١٩١.

والسعي والحركة والعزيمة مهيّئة لمطالبنا، موصلة إلى مقاصدنا، مخرجة من القوّة إلى الفعل كامن كمالاتنا، كما جعلها الله أسباباً مقترناً بها ما يصل إلينا من أرزاقنا وما قدّر لنا من معايشنا أو لما يصرفه الله عنّا من المكاره ويدفعه عنّا من المضارّ، وكلّ هذه الغايات لا تحصل لنا إلاّ باجتماع كلّ هاتيك المبادئ والوسائط نظراً إلى نواميس الكون الأوّلية.. إذ من الجليّ أنّه لا يحدث ممكن في الكون إلاّ بأسبابه وسلسلة علله، ثمّ إنّ تلك الأسباب والوسائط من السعي والجدّ والنشاط وأضدادها أيضاً واجبة لنا مقدّرة علينا، ولكن سنخ وجوبها كما عرفت ليس تقدير إجبار وحتم بل على أنّها تقع باختيارنا، وتنشأ من ضعف أو قوّة عزايمنا التي يكون ضعفها وقوّتها في إمكاننا واقتدارنا»[1].

هذه الجولة في البُعدين العلمي والاجتماعي للقضاء والقدر تقود الشيخ كاشف الغطاء إلى إطلاق دعوتين:

الأولى: ينبغي للشعوب والأمم أن تعلم «أنّ الدين منزّه عن تلك الخزعبلات والمخرفات التي تصادم ضرورة العقل»[2] التي يتعلّل بها الإنسان، لأنّ الله سبحانه: «ما جعل القضاء والقدر لتتخذه ستاراً لسيّئاتك وتمشيةً لشهواتك وعصىً تتوصّل بها إلى

---

(١) **الدين والإسلام**، مصدر سابق، ج١، ص١٩٠ ـ ١٩١.

(٢) المصدر السابق، ص١٨٥.

معاصيك وأهوائك، وإنّما جعلهما إظهاراً لعظمته وبياناً لسعة علمه وإحاطته ونفوذ سلطانه وبلاغ قدرته»[1].

الثانية: التحذير من التواني والفشل الناشئين عن البطالة والكسل بذريعة الاتّكال على القضاء والقدر. وهنا جاءت كلماته صيحة مدوّية لتصطفّ إلى جوار كلمات من سبقوه وتمهِّد لمن يليه من رادة الإحياء الإسلامي. يقول مستخلصاً: «ليس الغرض من كلّ هذه النبذة إلاّ كلمة فذّة، وهي نصيحة نفسي ومن بلغته دعوتي في التحذير من البطالة والكسل وما يستتبعان من الخمود والخمول والخور والفشل، فالجدّ الجدّ يا عباد الله والعمل العمل»[2] والحذر كلّ الحذر من جنوح النفس وقرارها إلى الراحة، وكأنّها «تعمل على التفكيك بين الأسباب ومسبّباتها والعلل ومعلولاتها، وقد أبى الله في بديع حكمته لخليقته ذلك»[3].

ثمّ يطلقها زفرة عميقة تنشقّ عن صدر مكلوم: «أليس من الأسف والحيف، أسفاً والله يُميت الغيور ويشقّ الصدور قبل القبور أنّ مَن أمامكم من الأمم الراقية أوج الحضارة والعمران

---

(١) المصدر السابق، ص١٨١ ـ ١٨٢.

(٢) المصدر السابق، ص١٥٥.

(٣) المصدر السابق، ص١٥٥.

تقتدي بل ترتقي بحسنات مذهبكم السامي ودينكم الإسلامي وتقتدون أنتم بسيّئات مذهبهم الأسوأ؟»[١].

الصدر

لنبقَ في العراق، لكن هذه المرّة مع رمز كبير آخر من رموز الإحياء الإسلامي هو السيّد محمّد باقر الصدر (١٩٣٥ ـ ١٩٨٠م) الذي استطاع أن يخطّ بيراعه فكراً تحليلياً معمّقاً مجدولاً إلى منهجية تبهر بتماسكها وأصالتها ونفاذها، قبل أن يتوّج حياته بالشهادة في سبيل الله دفاعاً عن كرامة الإنسان وغيرةً على دين الله.

قدّم الصدر العديد من المساهمات في الفكر الاجتماعي تضمّنت نقدات عميقة للواقع القائم وتصحيحاً للمعتقدات السائدة ممّا انجرّ إلى متاهات الفهم العرفي الخاطئ كما هو الحال في القضاء والقدر. لمعت في ذلك إشارات في كتاب «اقتصادنا» الذي صدر قبل أكثر من أربعة عقود، ثمّ تكثّفت أكثر وراحت تكتسب طابعاً منظومياً ومنهجياً في ما قدّمه السيّد الصدر من بحوث نظرية في السنن التأريخية وعناصر المجتمع في القرآن الكريم أواخر حياته.

---

(١) **الدين والإسلام**، مصدر سابق، ج١، ص١٥٦.

في البدء أكّد الصدر الطابع العامّ الذي التزم به تيّار عريض من الفكر العقدي الإسلامي في تفسير القضاء والقدر بوصفهما تعبيراً عن النظام السببي الموجود بين الظواهر والأشياء، مشيراً إلى أنّ هذه الروابط والعلاقات هي في الحقيقة تعبير «عن حكمة الله سبحانه وحسن تقديره وبنائه التكويني»[1]. فقدر الله جلّ جلاله هو الروابط والعلاقات الموجودة في الأشياء بدءاً وبنية وتكويناً بحيث تكون خاضعة للأسباب والقوانين والسنن، وهذا هو معنى القدر. وإذا كان الصدر قد ركّز في دراسته على حركة السنن في التأريخ والمجتمع، إلاّ أنّه يسجّل بوضوح إلى أنّ هذا النسق ينتظم جميع الساحات الكونية والوجودية ويشمل الفواعل كافّة طبيعية واختياريّة.

حين يملأ هذا التصوّر المشهد الكوني والوجودي برمّته تتلاشى جميع المدلولات الخاطئة في تفسير الأحداث والتعامل مع الواقع الخارجي على أساس القضاء والقدر بمعناه العرفي المغلوط أو العقلية الغيبية بالمعنى الشعبي الذي يجمّد الفعل الإنساني ويسوّغ الاستسلام. ومع أنّ الخطّ العام للنبوّات وهدي السماء أكّد هذا المعنى، إلاّ أنّ القرآن ركّز عليه على نحو

---

(١) **المدرسة القرآنية**، محاضرات سماحة الإمام محمد باقر الصدر، دار التعارف، ص٧٩.

مكثّف واستثنائيّ: «في حدود ما نعلم، القرآن أوّل كتاب عرفه الإنسان أكّد هذا المفهوم وكشف عنه وأصرّ عليه وقاوم بكلّ ما لديه من وسائل الإقناع والتفهيم؛ قاوم النظرة العفوية أو النظرة الغيبية الاستسلامية بتفسير الأحداث. الإنسان الاعتيادي كان يفسّر أحداث التاريخ (كمثال حيث كان يتحدّث الصدر عن هذا الموضوع) بوصفها كومة متراكمة من الأحداث، يفسّرها على أساس الصدفة تارةً، وعلى أساس القضاء والقدر والاستسلام لأمر الله سبحانه وتعالى، القرآن الكريم قاوم هذه النظرة العفوية وقاوم هذه النظرة الاستسلامية ونبّه العقل البشري إلى أنّ هذه الساحة لها سنن ولها قوانين»(١).

بعد أن قدّم الصدر للقضاء والقدر منظوراً تفسيريّاً يقوم على أساس سببيّ سننيّ يضرب في تكوين الظواهر والأشياء، سعى إلى المواجهة والتصحيح معاً، عبر بناء منظورات جديدة لفهم التأريخ والمجتمع (حيث كان حديثه يدور حولهما وإلاّ فهما لا يعدوان كونهما مثالاً وحسب) في ضوء الأساس الجديد، ومواجهة التفسيرات والتصوّرات المغلوطة بنقد مكثّف.

---

(١) **المدرسة القرآنية**، مصدر سابق، ص٧١ ـ ٧٢ . إذا لاحظ القارئ أحياناً ضعفاً في العبارات، فذلك يعود إلى الطابع الشفهي لها، حيث كان الصدر يلقي هذه الأفكار على شكل محاضرات.

فحتّى يكون الإنسان فاعلاً ـ وهذه هي النتيجة المنطقية لنظرية الأمر بين الأمرين على مستوى الفعل الإنساني ولنظرية التفسير السببي والسنني على مستوى القضاء والقدر ـ لابدّ أن يقتحم مضمار الطبيعة والحياة في حركة اكتشاف وتوظيف دائبين لقوانينها وسننها: «لكي تستطيع أن تكون إنساناً فاعلاً مؤثّراً لابدّ لك أن تكتشف هذه السنن، لابدّ لك أن تتعرّف على هذه القوانين لكي تستطيع أن تتحكّم فيها وإلاّ تحكّمت فيك وأنت مغمض العينين، افتح عينيك على هذه القوانين، على هذه السنن لكي تكون أنت المتحكّم لا لكي تكون هي المتحكّمة فيك»[١].

أَبعدَ هذه الدعوة للإنسان كي يفجّر طاقاته الكامنة وما فيه من قوى واستعدادات في اقتحام الطبيعة والحياة، يقال له: إنّه مكبّل بإلزامات القضاء والقدر؟ الأكثر من ذلك أنّ الصدر يتقدّم خطوات إلى الإمام على طريق هذا الفهم وهو يسجّل نصّاً أنّ هذه السنن والأسباب «لا تجري من فوق رأس الإنسان بل تجري من تحت يده»[٢] وذلك لأنّ إرادة الإنسان وفكره واختياره هي الأساس «لحركة التأريخ والبناء الاجتماعي العلوي بكلّ ما يضمّ من علاقات ومن أنظمة وتفاصيل»[٣].

---

(١) **المدرسة القرآنية**، مصدر سابق، ص٧٢.

(٢) المصدر السابق، ص ٨٤.

(٣) المصدر السابق، ص ١٤١.

زد على ذلك أنّ القضاء والقدر بتفسيرهما السببي ومفهومهما السنني ليس فقط لا يعطّلان إرادة الإنسان وحرّيته وفعله بل هما يركّزان مسؤوليته، لأنّ هذه السنن «لا تفصل الإنسان عن دوره الإيجابي ولا تعطّل فيه إرادته وحريّته واختياره، وإنّما تؤكّد أكثر فأكثر مسؤوليّته على الساحة التأريخية»[1]. كما تعمد أيضاً إلى تصليب الاختيار الإنساني ومنحه قوّة إضافية كما هو الحال في السنن الاجتماعية التي تنتج آثارها في إطار القضية الشرطية، أي في إطار فعل الإنسان نفسه وإرادته: «إنّ السنّة حينئذ تُطغي اختيار الإنسان، تزيده اختياراً وقدرة وتمكّناً من التصرّف في موقعه.. هي في الحقيقة ليست على حساب إرادة الإنسان وليست نقيضاً لاختيار الإنسان، بل هي مؤكّدة لاختيار الإنسان»[2].

لنقارن بين هذا الفهم للقدر الذي يصلّب إرادة الإنسان ويرسّخ إمكانه على الفعل ، ويحرّضه على أن يصنع قدره بنفسه من خلال سنن الله المودعة في الكون اكتشافاً ووعياً وفعلاً، لكي لا تمرق السنن من بين يديه ولا تسحقه عجلة الوقائع، ولا يقع مخلوب اللبّ عاجزاً أمام الحوادث مستسلماً لها باسم الإيمان

---

(١) **المدرسة القرآنية**، مصدر سابق، ص ٨٥.

(٢) المصدر السابق، ص ١١٠ ـ ١١١.

بالغيب، وبين فهم الغربيين ومن يتابعهم لما يسمّونه «معضلة القدر والحريّة»[١]، وفقاً لتصوير كاتب قدير لهذا الفهم، جاء فيه: «إنّ (القدر) في تصوّرهم (الغربيّين) ضربة مفاجئة تجيء على حين غفلة لكي تقصم ظهر الإنسان، ودعابة درامية ثقيلة ومحزنة تصوّر الآلهة وهم يرسمون الخطط الخبيثة لإيقاع العباد في الشباك التي نُصبت بمهارة.. إنّ الصورة القرآنية تكنس هذا الغثاء لكي تُعيد صيغة العلاقة بين الناس وأقدارهم إلى موقعها الإنساني المنطقيّ العادل.. وبهذا يؤكّد الإسلام موقفه الإنساني المفتوح ورفضه الكلّي للقدرية التراجيدية القائمة على الغشم والمفاجأة»[٢].

كثيراً ما نرى نقّاد الفكر الاجتماعي العامّ الذي لا يلتزم أصحابه بمنطلقات الإسلام وخياراته، يستكثرون على أنفسهم نقد القدرية التواكلية والغيبية الاستسلامية ويعدّون ذلك إنجازاً كبيراً، وهذه نصوص الصدر تفيض بهذا وما يزيد عليه، حين يزيل الغشاوة عمّن يتوهّم أنّ النصر حقّ إلهيّ للمسلمين لمجرّد أنّهم مسلمون: «لا تتخيّلوا أنّ النصر حقّ إلهي لكم، وإنّما النصر حقّ طبيعيّ لكم بقدر ما يمكن أن توفّروا الشروط الموضوعية

---

(١) **التفسير الإسلامي للتاريخ**، د. عماد الدين خليل، ط ٤، ص١٣٨ فما بعد.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٤٩ ـ ١٥٠.

لهذا النصر، بحسب منطق سنن التأريخ التي وضعها الله سبحانه كونياً لا تشريعيّاً»[١].

وفي السياق ذاته انطلق نقده في أماكن عديدة لنظريات التفسير الإلهي للطبيعة والتأريخ والمجتمع[٢]، سواء في بيئة المسلمين وما نبت بها من تيّارات فكرية أو على صعيد الفكر الأوربي الذي شهد في برهة معيّنة ازدهار النظريات اللاهوتية.

من التاريخ والمجتمع إلى موضوع التنمية والعمران والمعركة ضدّ التخلّف، يواصل الصدر التحرّك على المسار ذاته. ففي دراسته للمرجعيات الفكرية التي أطّرت تجارب التنمية في العالم الإسلامي وانتهت بأجمعها إلى الفشل، نبّه الصدر المعنيّين إلى خطر الوقوع ضحية التحليل الغربي الذي يلقي بتبعات الفشل على أخلاقية إنسان العالم الإسلامي وإيمانه بالغيب وبالقدر. فقد كتب في سياق ردّه على أحد ممثّلي هذه النزعة (جاك أوستروي) في كتابه «التنمية الاقتصادية»، ما نصّه: «إنّ اتجاه إنسان العالم الإسلامي إلى السماء لا يعني بمدلوله الأصيل استسلام الإنسان للقدر واتّكاله على الظروف والفرص، وشعوره بالعجز الكامل

---

(١) **المدرسة القرآنية**، مصدر سابق، ص ٥٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ٨٠ ومواضع أخرى.

عن الخلق والإبداع كما حاول ذلك جاك أوستروي»[١]. وإنّما يعكس ارتباط الإنسان المسلم بالسماء وإيمانه بالغيب مبدأ الخلافة الربّانية لهذا الإنسان في الأرض، وشتّان بين مفهوم الخلافة الربّانية وما يستلزمه من إرادة ومسؤولية وما يستبطنه من طاقات وثراء عريض وبين القضاء والقدر بمدلولهما السلبي، وبحسب الصدر نفسه: «لا أعرف مفهوماً أغنى من مفهوم الخلافة لله في التأكيد على قدرة الإنسان وطاقاته التي تجعل منه خليفة السيِّد المطلق في الكون، كما لا أعرف مفهوماً أبعد من مفهوم الخلافة لله عن الاستسلام للقدر والظروف، لأنّ الخلافة تستبطن معنى المسؤولية تجاه ما يستخلف عليه، ولا مسؤولية بدون حرّية وشعور بالاختيار والتمكّن من التحكّم في الظروف، وإلاّ فأيّ استخلاف هذا إذا كان الإنسان مقيّداً أو مسيّراً؟»[٢].

طبيعي يندرج هذا الكلام للسيّد الصدر عن التنمية أو التقدّم والتخلّف في إطار المسألة المثارة ، أي في نطاق البحث النظري ذي الصلة بعقيدة القضاء والقدر، وإلاّ كلّنا يعرف

---

(١) اقتصادنا، السيّد محمّد باقر الصدر، ص٢٣ ـ ٢٤.

(٢) المصدر السابق، ص٢٤.

وجود أسباب موضوعية تكتنف القضية تمتدّ خارج محيط العوامل النظرية لا يكتمل المشهد من دونها. فلا التقدّم الغربي ثمرة محضة للنشاط والعمل والعقلانية ولا التأخّر الشرقي معلول بالكامل إلى السلبية والكسل والغيبية. فالنهب ومراكمة الثروات عبر الاستعمار وأشكال السيطرة الجديدة داخل في قوام التجربة الأولى في حين تبدو السيطرة والتحجيم والمواجهة بالحصار الاقتصادي والتدبير العسكري عناصر في استراتيجية غربية ثابتة هدّدت ولا تزال جميع تجارب التنمية والنهوض في العالم الإسلامي منذ تجربة محمد علي (١٧٦٩ـ١٨٤٩م) في مصر حتّى الوقت الحاضر[١]، بغضّ النظر عن منطلقاتها وإسلامية كانت أم وطنية أم علمانية![٢]

---

(١) كتب الكثير في دراسة مكاسب هذه التجربة وما اجترحته من أخطاء ووقعت به من نقاط ضعف، كذلك في ما تعرّضت له من تحدّيات الاستراتيجية الغربية. لكن كعمل يجمع بين الكثافة والاختصار يمكن الرجوع إلى: **تجربة محمدعلي الكبير.. دروس في التغيير والنهوض**، منير شفيق، دار الفلاح، طبعة بيروت، ١٩٩٧.

(٢) هناك مبدأ في الاستراتيجية الغربية أُسمّيه «حالة التوافق الدولي» يقضي بضرب أي تجربة تتجاوز الخطوط الحمر، بأن تخرج عن مدار السيطرة الغربية وتستملك عناصر حقيقية في القوّة والنهوض؛ هذه الحالة تشمل جميع التجارب ومن كلّ الاتجاهات في العالم الإسلامي، وهي لا تميّز =

من جانب آخر يلحظ أنّ الفهم الذي يقدّمه السيّد الصدر ومن سبقه للقضاء والقدر وتفسيرهما على أساس سببي - سنني ينقل المجتمع إلى قمّة الحراك والفاعلية والنشاط دون أن يفقده إيمانه بربّه ودينه، وذلك في مقابل المأزق الذي يدفع به مشروع التحديث الغربي حين يضع المجتمعات المسلمة في مفترق صعب بين البقاء على الإسلام والتخلّي عن التقدّم أو الولوج في مسارات التقدّم والتحديث والتخلّي عن الإسلام، بناءً على ما يذهب إليه هذا المشروع من أنّ «المجتمع الحراكي» هو فقط المجتمع العلماني الذي يتحرّر من حتميات القدر ويصنع مستقبله على أساس العقلانية ومبدأ الاختيار.

على سبيل المثال يقدّم دانيال ليرنر في كتابه «اختفاء المجتمع التقليدي» تصوّراً عن التحديث العالمي يستلزم نظرية عالمية شاملة عن العلمانية تضع التخلّي عن الدين شرطاً للتحديث، والتحرّر من حتميات القدر شرطاً للحراك الاجتماعي لأنّ «المجتمع الحراكي» العلماني - برأيه - هو وحده المجتمع الذي «يشجّع العقلانية، لأنّ حساب الاختيار يشكّل السلوك الفردي

= في قمع التجارب النهضوية أو التنموية بين تجربة أحرزت تقدّماً جزئياً وبين أخرى شاملة، ولا بين نظامٍ موالٍ للغرب تابع له وبين آخر خارج عن مداره.

وشروط مكافأته، ذلك لأنّ الناس يرون مستقبلهم الاجتماعي كشيء يمكن صياغته وليس أمراً محتوماً، كما ينظرون إلى الآخرين في ضوء إنجازاتهم وليس من خلال ما يرثونه»[١]. على هذا يغدو الإنسان العلماني في المجتمع الحراكي هو «شخص نشط وعمليّ بعكس التقليدي الذي يرى عمله شيئاً منتهياً ولايمكن تغييره»[٢].

مغنية

حقيقة يبدو هذا الكلام بمنتهى التفاهة حين نضعه إلى جوار ما أشرنا إليه من معطيات التصوّر الإسلامي للفعل الإنساني ولكيفيّة التعاطي مع الطبيعة والحياة والمجتمع، تجتمع على معارضته ودحضه ليس نصوص الصدر وحدها بل رؤى من سبقه ممّن تعرّضنا لأفكارهم. هذه الرؤى التي بودّي أن أعزّزها بمساهمة أخرى من مساهمات الفكر الإسلامي تنتمي إلى رمز

---

(١) **علم الاجتماع والإسلام**: دراسة نقدية لفكر ماكس فيبر، براين تيرنر، ترجمة د. أبو بكر أحمد باقادر، دار العلم؛ بيروت، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م، ص٢٢٤، الحقيقة أنّ هذا الكتاب يتّسم بأهمّية كبيرة بحكم ثراء أفكاره وغنى رؤيته النقدية لأفكار فيبر التي تدخل أساساً تحتيّاً في كثير من رؤى الدارسين للإسلام ودوره الاجتماعي والسياسي من الغربيّين والمنتمين إلى العالم الإسلامي نفسه.

(٢) المصدر السابق، ص٢٢٤.

آخر من رموزه المعاصرة. فبعد أن طابق محمد جواد مغنية بين الإيمان بالقضاء والقدر والسنن في قوله: «إذا كان الإيمان بقضاء الله وقدره هو عين الإيمان بالله ونظامه وقدرته وسننه التي هي سنن الطبيعة بالذات» راح يتساءل قائلاً: «إذن أين مكان الصراع والعناد بين الإيمان بالقضاء والقدر وبين الإيمان بالعلم والعمل؟ وأين مكان التواكل والكسل؟»[١].

ثمّ راح يؤسّس في ضوء ذلك منطلقات ضخمة في التعامل مع الطبيعة ومع ظاهرة التغيير الاجتماعي تقوم على المنهج السنني العقلاني[٢]. لقد نبّه إلى أنّ الواقع لا يتغيّر بمعجزة، لأنّ «كلّ شيء يخضع لأسبابه الواقعية سواء أكان ظاهرة من ظواهر الطبيعة أو ظاهرة اجتماعية»[٣]. وعوامل التخلّف التي تعمل في واقعنا «يحتاج تغييرها إلى جهد وجهاد طويل وشاقّ»[٤]، والتغيير لا يتمّ عفوياً، لأنّ التأريخ لا يتحرّك تلقائياً إلى

---

(١) **فلسفات إسلامية**، مصدر سابق، ص٦٥.

(٢) ينظر في تغطية ذلك: **محمّد جواد مغنية.. حياته ومنهجه في التفسير**، جواد علي كسّار، دار الصادقين، قم، ١٤٢٠هـ القسم الثالث، ص٧٩ ـ ١١٣.

(٣) **التفسيرالكاشف**، محمدجواد مغنية، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٨، ج١ ص٧.

(٤) المصدر السابق، ج١، ص٨.

الأمام»[١] إنّما يتوقّف ذلك على شروطه اللازمة ذاتياً وموضوعيّاً، وإرادة الإنسان هي الشرط الأوّل، لأنّ «إرادة الإنسان إذا صدق فيها أقوى من كلّ سلاح حتّى التفجيرات النووية»[٢].

ما دام تغيير الواقع يخضع للفعل التغييري فإنّ للتغيير منطقه السنني، ومن ثمّ فهو يتطلّب تخطيطاً محكماً، لأنّ «العامل الحاسم لنجاح الإسلام هو التخطيط المحكم الدقيق»[٣]. وبالنتيجة ينبغي للمسلمين أن ينأوا عن أيّ منهج خرافيّ يعطّل العقل ويزوي به جانباً: «لا شيء أضرّ على الدين ممّن يتّسم بسمته ويدعو إليه بمنهج خرافيّ يسيطر على عقله وقوله، ويتفاقم هذا الضرر والخطر إذا وجد من يشجّع الخرافة وينشرها في مجتمع متخلّف»[٤].

على هذا انتهى مغنية إلى نتائج مهمّة على الصعيد الاجتماعي منها أنّ الفقر ليس «من الله ولا من صنع الطبيعة، وإنّما هو من

---

(١) **صفحات لوقت الفراغ**، محمد جواد مغنية، دار الكتاب الإسلامي، بيروت، ١٣٩٩هـ ص٣٨.

(٢) **الإسلام بنظرة عصرية**، مغنية، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٣، ص٦٦.

(٣) المصدر السابق، ص٥٧.

(٤) **صفحات لوقت الفراغ**، ص١٠٩.

صنع الإنسان والأوضاع الفاسدة»[١] ولا مجال لتفسير التخلّف تفسيراً دينيّاً على أساس القضاء والقدر والصبر، فقد «مضى الزمن الذي كانت تفسّر فيه الأحداث بالقضاء والقدر.. ومضى عهد الدين الذي يعدّ الصبر على الذلّ فضيلة وتحمّل الاضطهاد منقبة»[٢].

ولا سبيل لتقدّم المجتمعات الإسلامية إلاّ بالمثابرة والجدّ والعمل، لأنّ «الله لا يحبّ ولا يرضى عن مجتمع لا يجدّ ويجتهد، ولا يكافح ويناضل في سبيل حياة أرقى وأبقى، ولو ملأ الشوارع بالكنائس والجوامع»[٣].

مطهّري

آخر مثال نقف عنده ممّا قدّمه الفكر الاجتماعي الإسلامي هو ما كتبه من إيران الشيخ مرتضى مطهّري (١٩٢٠ ـ ١٩٧٩م) الذي خصّص كتاباً كاملاً للقضاء والقدر جمع فيه بين البُعدين العلمي والعملي أو الفكري والاجتماعي، وإن كان البُعد

---

(١) مقال نشره أوائل الخمسينيّات بعنوان: الفقر وليد النظام الجائر. ينظر: **تجارب محمد جواد مغنية بقلمه**، إعداد عبد الحسين مغنية (ابن المؤلّف)، بيروت، ١٩٨٠، ص١٣٢.

(٢) **التجارب**، المصدر السابق، ص١٢٥.

(٣) **الشيعة في الميزان**، مغنية، ط ٤، دار التعارف، بيروت، ١٩٧٩، ص٤١١.

الاجتماعي أكثر كثافة خاصّة في الثلث الأوّل من الكتاب[١].

اقترح مطهّري خريطة بحثيّة لعلل انحطاط المسلمين وتأخّرهم توزّعت على سبعة وعشرين عنواناً تتراوح بين ما هو فكريّ وموضوعيّ وبين ما هو داخليّ وخارجيّ[٢]، كما اختلفت منطلقات البحث بين ما هو تأريخيّ ونفسيّ وأخلاقيّ واجتماعيّ ودينيّ وبين ما يكون بحثاً فلسفيّاً. ومع أنّ القضاء والقدر يدخل في عداد البحوث الفلسفية بحسب مطهّري، إلاّ أنّه وضعه في طليعة العوامل الفكرية التي تساق في بحث التخلّف بحكم بُعده الاجتماعي وتوغّله في الفعل الإنساني بمختلف ضروبه ومستوياته.

---

(١) **الإنسان والقضاء والقدر**، مرتضى مطهّري، ترجمة محمد علي التسخيري، ط٢، دار التبليغ الإسلامي، بيروت، ١٤٠٢ ـ ١٩٨١. تقترح مقدّمة الكتاب دعوة لعمل فكريّ لا زالت مبرّراته قائمة في الواقع، ينصبّ على بحث العوامل والأسباب التي أدّت إلى تأخّر المسلمين بعد تقدّم وانحطاطهم بعد صعود. والكتاب الذي أُلّف سنة ١٣٨٥هـ يجمع كأغلب كتابات مطهّري بين البُعدين العلمي والعملي، والفكري والاجتماعي، ففي الوقت الذي يؤمن أنّ القضاء والقدر مسألة فلسفية نراه يتوفّر على تناول أبعادها الاجتماعية، كما يعيد في المقابل تحليل مشكلة الواقع التي تحفّ عنوان البحث من خلال دراسة لأساسها العلمي وبُعدها النظري.

(٢) **الإنسان والقضاء والقدر**، مصدر سابق، ص٣١ ـ ٣٣.

يتساءل مطهّري بدءاً: «هل الاعتقاد بالقضاء والقدر كما تثبته القواعد البرهانية الفلسفية هو من نوع العقائد التي تدفع المعتقدين بها نحو الخمول والكسل والخور، وأنّ المجتمع الذي يعتقد بها سوف ينتهي به الحال إلى الاضمحلال والفناء شاء أم أبى؟»[١].

يغدو هذا التساؤل أكثر إلحاحاً عند مطهّري عندما يلحظ مبكّراً وهو يواصل درسه الحوزوي في حاضرة قم أنّ «الغربيّين يجعلون الاعتقاد بالقضاء والقدر إحدى العلل بل العلّة الأساس في انحطاط المسلمين»[٢] مما يدعوه إلى تشمير ساعد الجدّ والتوفّر على دراسة المسألة في تأليف مستقلّ، ليتأكّد بنفسه من «تأثير هذه العقيدة أو عدم تأثيرها في انحطاط المسلمين»[٣].

بديهي كان بمقدور مطهّري أن يكتفي بالردّ النقضي على تيّار الفكر الأوربي ومن يتابعه في بلاد المسلمين، محتجّاً بقوله: «إن كان الاعتقاد بالقضاء والقدر سبباً للركود والانحطاط الفردي والاجتماعي، فلماذا لم يكن واقع المسلمين الأوائل كذلك؟»[٤]

---

(١) المصدر السابق، ص ١٥، ٢٧.

(٢) المصدر السابق، ص٣٤ حيث ردّ على عدد منهم مثل واشنطن أرونك وول ديورانت.

(٣) المصدر السابق، ص٤٠.

(٤) **الإنسان والقضاء والقدر**، مصدر سابق، ص٤٩.

خاصّة وأنّنا جميعاً نعرف أنّ مبدأ القضاء والقدر لم يطرأ على العقيدة الإسلامية تالياً، بل كان جزءاً من مكوّناتها الأولى منذ لحظة التأسيس؟ لم يفعل مطهّري ذلك لسببين أوّلهما منهجيّ يعود إلى طريقته في البحث العلمي التي تميل إلى تحليل القضايا والمسائل والمشكلات التي يتعاطاها والتعامل معها على أساس تأسيسي (حليّ) يسهم في بناء العقول وإزالة الغموض والالتباس، بدلاً من اللجوء إلى الأسلوب الجدلي وإسكات الخصم وإفحامه بالنقض. وثانيهما: إنّنا فعلاً إزاء مشكلة واقعية في تفكير المسلمين وفي واقعهم، لا يؤثّر فيها أنّ الأوربيين والدارسين الغربيين ربّما ينفخون فيها ويضخّمونها أكثر. فسواء أثار الدارسون الأوربيون مسألة القضاء والقدر أم لا، فنحن أمام واقع فكريّ ملتبس يحياه المسلمون على مستوى هذه المسألة، ويميل قطّاع واسع منهم عملياً إلى تسويغ حالة التأخّر والاستكانة والضعف تحت هذه التعلة. وواقع إشكاليّ كهذا لا ينفع فيه الأسلوب النقضي، لأنّ إغلاق المسألة جدليّاً بالنقض وبالإسكات والإفحام، لا يعني التخلّص منها نظرياً على مستوى الوعي والإدراك أو معالجة آثارها السلبية على أرض الواقع.

لذلك كلّه لجأ مطهّري إلى المعالجة التحليلية العميقة ذات

الطابع التأسيسي، مارّاً بالمسار العريض نفسه الذي سار فيه من سبقه ممّن أشرنا لهم في ما مضى. فالقضاء والقدر هما تعبير عن النظام السببي ومجرى لحركة العلل بل هما عينهما، ومن ثمّ فهما لا يوجبان شيئاً آخر من خارج هذا النظام: «القضاء والقدر لا يوجب شيئاً إلاّ من خلال مجرى العلل والأسباب»[(١)].

في ضوء هذا الفهم الراكز تكون «كلّ القوانين والسنن القطعية مظاهر ومجاري للقضاء والقدر الإلهي»[(٢)]. وما دون ذلك من أنماط التفكير وأنساقه لا يعدو أن يكون خرافة وحسب؛ «إنكار التلاحم بين الأسباب والمسبّبات ومنها الطاقات الإنسانية والإرادة والاختيار، تجعل من مثل هذا القضاء والقدر خرافة يستحيل وجودها بالأدلّة القاطعة»[(٣)].

بيدَ أنّ السؤال المحيّر: إذا كانت عقيدة القضاء والقدر بهذا الوضوح فلماذا تحوّلت إلى معضل فكري وإشكال اجتماعيّ حتّى تصوّر بعضهم أنّ لازم الاعتقاد بالقضاء والقدر أن يجد الإنسان نفسه مكبّلاً مجبوراً، فينسى دوره في إيجاد الحياة الأفضل للمجتمع وتكوينها وبنائها، ويقضي عمره منتظراً القضاء

---

(١) المصدر السابق، ص ١٠٥.

(٢) **الإنسان والقضاء والقدر**، مصدر سابق، ص ٩٨.

(٣) المصدر السابق، ص ٧١.

المحتّم؟[١]

بقدر ما يتعلّق الأمر بالجانب النظري بعيداً عن الدوافع السياسية والاجتماعية، يعيد مطهّري الجواب إلى الالتباس المنهجي الذي سقط به كثيرون في الخلط بين الإيمان بالقضاء والقدر وبين الجبر متوهِّمين وحدة الاثنين وتماثلهما: «هذا الغلط ناشئ من الخلط بين الاعتقاد بالقضاء والقدر والاعتقاد بالجبر وعدم التفريق بينهما. فالجبرية تعني فقدان الإرادة والاختيار وأنّ الإنسان ليس هو الفاعل الحقيقي لأفعاله، وأنّ الصفات والروحيّات التي يملكها لا تأثير لها في مصيره. فهو يردّد كالببغاوات ما يقال له من خلف الستار فحسب، بل إنّ الفاعل الحقيقي لترديده ليس هو في الواقع، في حين إنّه طبقاً للاعتقاد بالقضاء والقدر لا توجب الإرادة الإلهية والعلم الإلهي شيئاً إلاّ عن طريق مجرى علله وأسبابه، ومن المحال أن تتعلّق الإرادة الإلهية بشيء من غير مجرى علله وأسبابه، لأنّ ذلك منافٍ لوحدة الله وبساطته وعلوّ ذاته المقدّسة»[٢].

في هذا الضوء يأخذ القضاء والقدر موقعاً معاكساً تماماً للمعنى الارتكازي المغلوط في العقول والنفوس. فبالقضاء

---

(١) المصدر السابق، ص١٠٨.

(٢) **الإنسان والقضاء والقدر**، مصدر سابق، ص ١٠٩.

والقدر يصير الإنسان حرّاً مختاراً: «إنّ القضاء والقدر الإلهي هو الذي جعل الإنسان مطلق اليدين مختاراً حرّاً مؤثّراً في مصيره»[1]. هذا الفهم يجرّ مطهّري إلى نتيجة كبيرة على المستوى الفردي والاجتماعي، فالإنسان يفعل ما يفعله بإرادة ورضىً كامل منه، وبالتبع لما تمليه قواه الإدراكية، ومن ثمّ: «ليس هناك عامل يجبره على القيام بما لا يرضى به ولا يرغب فيه لا القضاء والقدر ولا أيّ عامل آخر»[2].

عند هذه النتيجة الحاسمة أضمّ صوتي إلى المرحوم الشيخ محمد جواد مغنية، متسائلاً: «أبعدَ هذا يُقال بأنّ الإيمان بالقضاء والقدر يجعل الإنسان المسلم كسولاً متواكلاً يدَع أموره إلى خالقه يعملها عنه وينجزها له؟»[3].

ملاحظات أخيرة

نودّ أن ننهي هذه الجولة مع القضاء والقدر في تيّارات الفكر الاجتماعي بعدد من الملاحظات، هي:

١ ـ نحن مع نقد الواقع الاجتماعي لمجتمعات المسلمين وما

---

(١) المصدر السابق، ص ١٠٩.

(٢) المصدر السابق، ص٨٨.

(٣) **فلسفات إسلامية**، محمد جواد مغنية، مصدر سابق، ص٦٥.

يثوي خلف هذا الواقع من فهوم خاطئة، شريطة ألّا يتحوّل هذا النقد إلى سوط لجلد الجماهير وتدمير ثقافتها ومحاكمات من طرف واحد كما هو حاصل الآن في «المذابح»[١] التي تعدّ حاضراً تحت عنوان «نقد التراث».

كم هي نافذة الإشارة التي سجّلها أحد الباحثين المناوئين لهذه النزعة التدميرية ضدّ ثقافة الأمّة مذكّراً أصحابها: «لعلّ من العوامل التي ما تزال تحفظ تماسك الأمّة العربية والمجتمعات العربية في وجه جرّافة الحداثة المسخ التي تعمل في الجسم العربي، هي هذه الثقافة التي ينظّم لها أبناؤها محاكمة من الداخل»[٢].

أجل، نحن مع النقد شريطة أن لا يتحوّل إلى تعلّة لتبرئة الأنظمة المتسلّطة والنخب المتعالمة وإسقاط سطوة الغرب، كما تفعل بعض التيّارات وهي تحصر مشكلة الواقع بـ «الشعب نفسه مدّعية أنّ تخلّفه الفكري وجموده هو السبب الأساسي في

---

(١) هذا المصطلح من إبداع الناقد العربي اللامع جورج طرابشي، في كتابه: **مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة**، دار الساقي، لندن.

(٢) **إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر**، عبد الإله بلقزيز، دار المنتخب العربي، بيروت، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢، ص١٤١. وفي الكتاب نقاط محورية كثيرة حَرية بالعناية.

هذه الهزيمة، مسترجعة بذلك الحجّة الاستشراقية الغربية القديمة التي ترجع تخلّف وانحطاط وضع الشرق إلى الخصائص الجمودية والركودية، والجبرية التي تميّز شعبه»[١]. المطلوب من النقد أن يبني لا أن يدمّر، وأن يتلمّس آفاقاً للحركة والعمل والنهوض لا أن يتحوّل إلى تحبيط ويأس، كما المطلوب أن ينطلق من أخلاقية رفيعة تجعل الناقد حريصاً في نقده على الجماعة مترفقاً بها، لا باحثاً عن خلاصه الفردي بشتم الجماعة»[٢] كما هو حال بعض الاتجاهات والرموز[٣].

٢ ـ المطلوب من النقد أن يعتصم برؤية ذاتية مستبصرة تنتمي إلى المرجعية الثقافية للأمّة، وأن يحذر الانزلاق إلى النزعات الاستعمارية والاستشراقية ومنهجيّاتها المدمّرة، والتحوّل إلى صدى يردّد أو يعيد إنتاج وتسويق أفكار أقطاب

---

(١) **مجتمع النخبة**، د. برهان غليون، معهد الإنماء العربي، بيروت، ١٩٨٦، ص٧.

(٢) المصدر السابق، ص٢١.

(٣) ينظر كنموذج لهذه الاتجاهات بعض دراسات: **الدين في المجتمع العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٠. يذكر أنّ هذا الكتاب يضمّ دراسات لأكثر من ثلاثين باحثاً عربياً، سعى فيها بعضهم إلى حشد جهوده في نقد ثقافة الجماهير المسكينة وكأنّه بذلك قد حقّق فتوحات عظيمة!

الفكر العنصري الغربي ويسهم من ثمّ في صناعة ظاهرة «استعمار الشخصية»[١] التي يمارسها الآخر إلى جوار النهب والاستغلال الاقتصادي والتبعية السياسية. لنكن على حذر كامل من أنّ أفكاراً من قبيل أنّ «الذهنية الشرقية عاجزة تمام العجز عن التفكير التركيبي، وعن تجاوز الذات»[٢]، وأنّ الجنس الآخر غير الآريّ يعيش عيوباً بنيوية وخلقية جسيمة «كالكسل الفطري والعقم الفكري»[٣]، هي ترويج أحاديّ غاشم لثقافة المنتصر وتركيز لهيبته وتأكيد لمركزية، أكثر منها تعبيراً عن بحوث علمية تلامس حقائق الواقع وتلمّ بها إلماماً موضوعيّاً.

وإلاّ أيّ موضوعية هذه التي تسجّل بوقاحة فجّة: «أنّ رفّاً واحداً من مكتبة أوربية جيّدة يعادل كلّ التراث الوطني للهند والجزيرة العربية»[٤]؟ ألا يطوي هذا النصّ في ثناياه كلّ معاني

---

(١) المصطلح لبيتر وورسلي في كتابه: **العالم الثالث**، ترجمة حسام الخطيب، دمشق، ١٩٦٨، ص٤٥.

(٢) **حضارة فرنسا**، جورج ديهاميل، مذكور في: **الشخصية العربية بين صورة الذات ومفهوم الآخر**، السيّد ياسين، دار التنوير، بيروت، ١٩٨١، ص٧٢.

(٣) **الشخصية العربية بين صورة الذات ومفهوم الآخر**، ص٧٤ حيث يسوق المؤلّف هذا الكلام في سياق نقده لتيّارات الفكر العنصري الأوربي. وهذا الكتاب خليق بالاهتمام؛ نظراً لطابعه الذي يجمع بين التوثيق والتحليل ويمارس النقد بحرص من دون تجريح.

(٤) **العالم الثالث**، بيتروورسلي، ص٤٣؛ نقلاً عن: **الشخصية العربية**، ص ٧١ .

الاستعلاء والعداوة والطغيان وتضخّم الأنا؟ وهل يهدف أكثر من إلغاء الآخر، وتصغير كلّ مكاسب الحضارات الإنسانية وكتابة تأريخ جديد للحضارة تكون أوربا مبتدأه ومنتهاه؟

٣ ـ حريّ بالنقد أن يتحوّل إلى نافذة لإعادة فهم الدين لا لهدمه، فإذا كانت الجماهير تجهل القضاء والقدر أو لا تفهمهما على نحو صحيح، فالحلّ ليس أن نلغي هذه العقيدة القرآنية. أجل للإنسان الحرية بدءاً في أن يقبل الإسلام أو لا يقبله، لكن إذا ارتضى هذا الدين وآمن به فليس هو بالخيار في أن يؤمن ببعضه ويكفر ببعض، وليس له أن يعضّي الدين الإلهي مهما كانت المسوغات والذرائع.

فمع فرط احترامي للجهود الفكرية التي يبذلها حسن حنفي، فأنا «أعجب» من عجبه، وهو «يعجب» من أنّه «حتّى بعض الحركات الإصلاحية الحديثة تثبت القضاء والقدر وتكفّر كلّ من لا يؤمن به»[1]؛ وكأنّ الأمر لهذه الحركات ـ أو لغيرها ـ حتّى تلغي القضاء والقدر أو ما سواه من المفردات التي تدخل في العقيدة الإسلامية أصالةً! أجل، نحن نتّفق معه في رفض الفهم الاجتماعي العرفيّ الذي يفسّر «عقيدة القضاء والقدر: أنّ

---

(١) **من العقيدة إلى الثورة**، د. حسن حنفي، مصدر سابق، ج٣، ص٨٥.

كلّ ما يحدث في العالم.. يحدث بالضرورة بصرف النظر عن إرادة الإنسان»[١] وأنّ «الحوادث تقع في الكون بفعل الأقدار لا بفعل الإنسان، وإذا سعى الإنسان باختياره الحرّ وإدراكه العقلي وتمييزه بين الحسن والقبيح لم يتمّ أي فعل ولم يتحقّق شيء»[٢].

ثمّ إنّ عقيدة القضاء والقدر بالتفسير الذي قدّمناه لا تختصّ بعصر من عمر البشرية دون آخر، فالإنسان يحتاج أن يتعامل على الدوام مع الطبيعة والوجود من خلال مبدأ السببية والنظام العلّي، ويتعاطى مع الحياة باستمرار عبر السنن التي تنتظمها، وهذا هو معنى القدر. وحينئذ لا نتّفق مع د. حنفي من أنّ القضاء والقدر «إذا كان عقيدة قال بها جميع الأنبياء فقد كان ذلك طبيعيّاً في مراحل الوحي السابقة قبل أن تكتمل تربية الجنس البشري، حتّى يستقلّ عقل الإنسان وإرادته أمام نظام الطبيعة الثابت»[٣] لأنّ الإنسانية هي أقدر الآن من أيّ وقت مضى في التعامل مع هذه الظاهرة بحكم التطوّر الذي بلغته، هذا التطوّر الذي يؤهّلها لوعي القوانين والسنن وبذل الجهود لاكتشافهما وتوظيفهما لخدمة الإنسان.

---

(١) **من العقيدة إلى الثورة**، ص ٨١.

(٢) المصدر السابق، ص ٨٥.

(٣) **من العقيدة إلى الثورة**، مصدر سابق، ص ٨٢.

مادام الكلام قد بلغ بنا هذه التخوم ونحن نتحدّث عن ضرورة أن يتحوّل نقد الموروث الخاطئ إلى حافز لفتح النافذة على معرفة إسلامية مستأنفة تأخذ موقعها بدلاً من الفهم الخاطئ، فيجدر الإشارة إلى دراسات قارب أصحابها الفهم العلّي للقدر ولكن استعصت عليهم إشكالية العلم الإلهي الأزلي. فقد فسّر أحدهم القدر بالوجود الموضوعي للأشياء وقوانينه الموضوعية ثمّ أوضح: «أنّ قضاء الله النافذ لا يأتي إلاّ من خلال كلماته: ﴿قَوْلُهُ ٱلْحَقُّ﴾ (الأنعام: ٧٣)، ﴿يُحِقَّ ٱلْحَقَّ بِكَلِمَٰتِهِۦ﴾ (الأنفال: ٧). وكلماته هي الوجود وقوانينه الموضوعية ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَٰهُ كِتَٰبًا﴾ (النبأ: ٢٩)، أي أنّ قضاءه المبرم لا ينفذ إلاّ من خلال المقدرات». فعندما أراد سبحانه إهلاك عاد وثمود ومدين «أهلكهم بقضائه، ولكن كان إهلاكه لهم عن طريق القوانين الموضوعية كلماته»[1].

في هذا الضوء ذهب إلى «أنّ علاقة الإنسان بكتب الطبيعة والتي هي القدر هي علاقة دراسة ومعرفة»[2] بحيث كلّما زادت معرفة الإنسان بالقدر، أي بالقوانين التي تعمل من حوله،

---

(١) **الكتاب والقرآن؛ قراءة معاصرة**، محمد شحرور، ط٦، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ٢٠٠٠م، ص٣٩٤ ـ ٤٤٠.

(٢) المصدر السابق، ص ٤١٢.

زادت حرّيته. أمّا اجتماعيّاً فقد انتهى للقول: «فإذا حكم الناس إنسان ظالم، لا نقول هذه إرادة الله وهذا قدر الله والله قضى علينا بكذا وكذا.

إنّ هذا الكلام منافٍ لأساس الأسس في العقيدة الإسلامية، لأنّ هذا الأساس يقضي بأنّ المجتمعات الإنسانية تقوم على قوانين موضوعية هي كلمات الله... فوعي هذه القوانين الموضوعية هو الذي يعطينا حرّية الحركة والتصرّف»[١].

مع أنّ مقتضى هذا الفهم أن ينقذ صاحبه من الشبهة العتيدة المثارة حول علم الله الأزلي وعويصة التوفيق بينه وبين الاختيار، إلاّ أنّ صاحبنا وقع بالإشكال معكوساً! فعلى عكس الجبريّين الذين التزموا الجبر للحفاظ على حريم علم الله الأزلي، جنح الباحث إلى نفي علم الله الأزلي في القضاء والقدر لكي يحفظ حريم الاختيار الإنساني[٢].

لا نريد أن نستعيد النقاش حول هذه النقطة، وإنّما نذكر أنّ

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٩٧.

(٢) ينظر على سبيل المثال: **الكتاب والقرآن**، ص٣٨٩، ٣٩٧، ٣٩٨ ومواضع أخرى. كما يجدر بي أن أنبّه إلى أنّ هذه الإشارات للكتاب تقتصر على الموضوع الذي ندرسه، ولا علاقة لها ببقيّة ما فيه وما عرضه المؤلّف من أفكار ورؤى خاصّة في المجال الفقهي.

علم الله جلّ وعلا يبقى على حاله من الشمول والأزلية وعدم التغيّر دونما حاجة للسقوط بهوة الجبر، إذا أخذنا بالتفسير الذي يقول إنّ العلم الأزلي لا يتعلّق مباشرة وبلا واسطة بوقوع الفعل ولا بعدمه، بل يتعلّق به عبر علّته وفاعله الخاصّ، بمعنى أنّ هذا العلم ليس منفصلاً عن نظام الأسباب والمسبّبات، ومن ثمّ فهو لا يوجب أكثر من صدور أثر الفاعل الطبيعي من الفاعل الطبيعي، وأثر الفاعل الشعوري من الفاعل الشعوري، وأثر الفاعل المختار من الفاعل وهكذا..

من خصائص العلم الإلهي أنّه علم فعليّ إيجابيّ ينبع فيه المعلوم من العلم، وليس علماً انفعالياً يستمدّ العلم فيه وجوده من وجود المعلوم[1]، إذاً لا يسوغ أن نتعسّف القول من أنّ الحوادث والكائنات ينبغي أن تجري بنحو يتطابق مع علم الله قهراً وجبراً.

٤ ـ ينبغي لنا أن نكون صريحين ونحن نسجّل أنّ الأمّة الآن والشعوب العربية والإسلامية هي ضحية «قدر» تفرضه أنظمة البطش وسلطات الاستبداد من جهة، والتبعية المدمِّرة للغرب والاستكبار من جهة أخرى. فالملايين المسكينة من شعوبنا لا

---

(١) ينظر: **التوحيد، بحوث في مراتبه ومعطياته**، تقريراً لدروس السيّد كمال الحيدري، جواد علي كسّار، ج١، ص٢١٤ فما بعد.

تعيش اليوم تحت قدر السماء، بل هي بين كمّاشتي قدر الأنظمة وقدر الغرب، والمهمّ أن تعود لقدرها، ويوم تعيش قدرها عندئذ فقط يقال إنّها تحيا في ظلّ قدر السماء.

هذه حقيقة ينبغي أن يدركها الناقدون ويعوها جيّداً لكي يتحرّك النقد في إطاره الحقيقي دونما تضخيم، وحتّى يكون بمقدوره أن يلامس مشكلات الواقع كما هي لا كما يتخيّلها الناقدون.

٥ ـ الملاحظة الأخيرة ترتبط بهذا التركيز الشديد الذي لاحظه القارئ في تفسير القضاء والقدر بالنظام العلّي ومبدأ السببية وبمجرى السنن والنواميس الكونية والحياتية. فقد جاء هذا التركيز لمواجهة نزعة لغوية عابثة في النظر لهذا المعتقد القرآني، والمطلوب أن لا يؤسّس بدوره إلى نزعة معاكسة متطرّفة وخاطئة، تحوّل النظام السببي والسنن والنواميس إلى أوثان جديدة تُعبد من دون الله، فتعزل الخالق (جلّ جلاله) عن سلطانه، وتنحدر إلى التفويض المطلق، فتسلب الإنسان روح العبودية في هذه الممارسة.

كلاّ، فمع أنّ القوانين العامّة ضرورية إلاّ أنّ هذه الضرورة ليست من اقتضاء ذاتها بل بما أفاده الله سبحانه عليها من الضرورة والإلزام. وسعي الإنسان لاكتشاف السنن والاقتداء

بالنواميس هو عمل عبوديّ يتمّ على عين الله وفي ظلّ توجيهه. فللقوانين والسنن طابع إلهيّ، وهي كلمات الله ومظاهر قدرته وتجلّيات حكمته في النظام الأحسن، ومن ثمّ فإنّ «الاستفادة من مختلف القوانين والسنن التي تتحكّم في هذه الساحات، ليس انعزالاً عن الله سبحانه وتعالى، لأنّ الله يمارس قدرته من خلال هذه السنن، ولأنّ هذه السنن والقوانين هي إرادة الله، وهي ممثّلة لحكمة الله وتدبيره في الكون»[1].

بتعبير آخر: «إنّ هذه السنن ليست خارجة ومن وراء قدرة الله سبحانه وتعالى، وإنّما هي تعبير وتجسيد وتحقيق لقدرة الله، فهي كلماته وهي سننه وإرادته وحكمته في الكون لكي يبقى الإنسان دائماً مشدوداً إلى الله، لكي تبقى الصلة الوثيقة بين العلم والإيمان، فهو (القرآن الكريم) في نفس الوقت الذي ينظر فيه إلى هذه السنن نظرة علمية ينظر أيضاً إليها نظرة إيمانية»[2].

كما نضيف لهذه الملاحظة نقطة ثانية لا تقلّ أهمّية عن الأولى تتمثّل في ضرورة انفتاح الأفق الإنساني على معنىً أوسع للعلل يتجاوز حدّها المادّي. فالعالم من حولنا هو من التعقيد بدرجة يتعذّر على الإنسان أن يزعم حبسه في البُعد الحسّي والمادّي

---

(١) **المدرسة القرآنية**، محمد باقر الصدر، مصدر سابق، ص٧٨.

(٢) المصدر السابق، ص ٨٠ ـ ٨١.

وحدهما، وما وعاه الإنسان وأدركه لا يمثّل سوى جزء ضئيل من عالم الشهادة، فكيف ومن وراء هذا العالم عالم الغيب؟ إنّ هذا الانفتاح ومدّ النظام العلّي ليشمل العوامل المعنوية في بنيته ضروريّ لكي يستوعب الإنسان دور العوامل المعنوية من الدعاء والتوسّل والعبادة وضروب الإحسان والصلات والصدقات وما لذلك من تأثير في تغيير المصير، ولكي يعطي قيمة معنوية عالية لقضايا مواجهة الظلم والحيف والمنكرات والسعي من أجل إرساء العدالة والقسط.

(٦)

الآثار التربوية والاجتماعية

يبدو الفكر الإسلامي منسجماً مع نفسه وهو يسجِّل معطيات باهرة للقضاء والقدر على الصعيدين التربوي والاجتماعي، تجيء في الجهة المعاكسة تماماً للفهم الخاطئ ولما يزخر به الواقع الاجتماعي من تطبيقات منحرفة تسوّغ لنفسها بعنوان القضاء والقدر. فبعد أن قرّر هذا الفكر أنّ معنى ما من شيء إلاّ بقضاء وقدر يعني حصراً أنّ ما من شيء في الوجود والكون والحياة إلاّ له سنّة وقانون وناموس يجري على أساسه، فسيفتح الأفق واسعاً أمام الإنسان في رحلة تكون لها بداية ولا نعرف لها نهاية إلاّ بنهاية حياة الإنسان نفسه.

من المنطقي أن يأخذ هذا الفهم بيد الإنسان وهو يدفع به لخوض غمار الحياة والتوغّل في أعماقها باحثاً ومنقّباً عن هذه السنن والنواميس التي أودعها ربّ العزّة والجلال في الأشياء تكويناً، لكي تشرق الحياة بإنجازات تجيء على عين الله وفي ظلّ توجيهه. التفسير العلّي للقدر يستحثّ الإنسان ويحرّضه لكي يكون في صميم حركة الحياة أبداً باذلاً جهده في اكتشاف مبادئ

وأصول ومكوّنات المجتمع والتأريخ والواقع لكي يتلمّس طريقه على بصيرة، يحذر المنزلقات بمعرفة سنن الله وكلماته. والتفسير السببي للقدر يضع الإنسان في قلب الطبيعة باحثاً عن أسرارها وعن القوانين التي تنتظم العلوم الطبيعية والمادّية، حتّى يوظّفها لحياته ويحقّق من المكاسب على قدر سعيه.

التفسير العلّي ـ السببي للقدر يضع الإنسانية برمّتها «على خط سيطرة الإنسان على الكون والطبيعة (و هذا الخطّ متطوّر قبل الإسلام وبعد الإسلام، ولن يقف عند مرحلة من المراحل على الإطلاق. والإنسان لن تقف سيطرته بإذن الله جلّ جلاله عند مرحلة من مراحل الاستيلاء على الكون والطبيعة. إن انتهى استيلاؤه على الأرض سوف يفكّر بالاستيلاء على السماء، في الاستيلاء على كلّ أبعاد الكون، إذن فهو في نموّ مستمرّ لا ينقطع ولا توضع له حدود معترضة من هذه الناحية»[١].

القضاء والقدر بمفهومها العلّي السنني يفجّران طاقات

---

(١) **أهل البيت تنوّع أدوار ووحدة هدف**، محمدباقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات بيروت، ص٤٢ حيث يقدّم الصدر تصوّراً من ثلاثة خطوط تتطوّر في ضوئها الإنسانية، الخطّ الثالث منها هو خطّ التعامل مع الطبيعة على أساس سببي. وهذا الخطّ مبذول لمطلق الإنسان شرقاً وغرباً، مسلماً كان أم كافراً، وسامياً كان أم آريّاً.

الإنسان واستعداداته المكنونة ويحرّضانه على اقتحام الحياة والطبيعة بمعرفة وبصيرة، بحيث يأخذ نصيبه من هذه الحياة على قدر سعيه ومعرفته ﴿ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَـٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴾ (النجم: ٣٩). بيدَ أنّهما لا يقفان به عند هذه التخوم بل يدفعانه إلى المزيد، عبر اكتشاف القوانين التي ترتبط بالنشأة الأخروية أيضاً، فيستفيد من هذه النشأة لتلك النشأة بقدر معرفته لقوانينها ويكون له نصيب منها يتناسب مع سعيه وعمله.

هكذا يفتح هذا الفهم عين الإنسان ويديه على الطبيعة والحياة والنشأة الآخرة، فيكون له نصيب منها جميعاً على قدر معرفته وعمله وسعيه، ويكون هو الذي صنع مصيره بيده، من دون أن يسلبه القضاء والقدر الحرية والاختيار، أو يدعه إلى الوهن والتكاسل والعجز.

في هذا الضوء: «يكون الإيمان بالقضاء والقدر هو عين الإيمان بالعلم والعمل، والجدّ والاجتهاد من أجل الحياة، بل هو عين الإيمان بأنّ الله مع العاملين والمجاهدين وأنّه سبحانه ضدّ الكسالى والمخنثين.. أمّا الرضا بالقضاء والقدر فهو الرضا بكدّ اليمين وعرق الجبين والثقة بالله وبالنفس، هو النهوض بالعبْء عن طيب خاطر وتحمّل المسؤولية من غير تأفّف وتبرّم، ونفض اليدين من الغرور مع النجاح» كما كتب أحد رادة الفكر

الإسلامي المعاصر[١].

ما أروع هذا الفهم يعبّر عنه الإمام علي بن الحسين السجّاد في مثال دالّ ومعبّر. «فعندما سأله رجل: جعلني الله فداك، أبقدر يصيب الناس ما أصابهم أم بعمل؟ أجابه عليه السلام بقوله: «**إنّ القدر والعمل بمنزلة الروح والجسد، فالروح بغير جسد لا تحسّ والجسد بغير روح صورة لا حراك بها، فإذا اجتمعا قويا وصلحا. كذلك العمل والقدر، فلو لم يكن القدر واقعاً على العمل لم يعرف الخالق من المخلوق وكان القدر شيئاً لا يحسّ، ولو لم يكن العمل بموافقة من القدر لم يمض ولم يتمّ، ولكنّهما باجتماعهما قوّياه ولله فيه العون لعباده الصالحين**»[٢].

هذا الفهم هو الذي ساق رادة الفكر الإسلامي الحديث إلى أن يقولوا في وقت مبكّر: «الاعتقاد بالقضاء والقدر إذا تجرّد عن شناعة الجبر يتبعه صفة الجرأة والإقدام، وخلق الشجاعة والبسالة، ويبعث على اقتحام المهالك التي ترجف لها قلوب الأسود وتنشف منها مرائر النمور. هذا الاعتقاد يطبع الأنفس على الثبات واحتمال المكاره ومقارعة الأهوال، ويحلّيها بحلي الجود والسخاء، ويدعوها إلى الخروج من كلّ ما يعزّ عليها، بل

---

(١) فلسفات إسلامية، محمّد جواد مغنية، ص٦٢.

(٢) التوحيد، كتاب التوحيد، باب القضاء والقدر، ح٤، ص٣٦٦ ـ ٣٦٧.

يحملها على بذل الأرواح والتخلّي عن نضرة الحياة. كلّ هذا في سبيل الحقّ الذي قد دعاها للاعتقاد بهذه العقيدة». «هذا الاعتقاد هو الذي ثبت به أقدام بعض الأعداد القليلة منهم أمام جيوش يغض بها الفضاء ويضيق بها بسيط الغبراء، فكشفوهم عن مواقعهم وردّوهم على أعقابهم»[١].

كما يقول آخر من الرادة المعاصرين مميّزاً بين فهمين يعودان إلى معطيات مختلفة: «بموجب هذا الفرق يكون الاعتقاد بالقضاء والقدر من وجهة النظر الإلهية عاملاً مؤثّراً خارقاً في إيجاد الأمل والنشاط والفعّالية، وضمان النتيجة من السعي والعمل»[٢]. كما يضيف أيضاً بعد استعراض مكاسب أخرى لهذه العقيدة: «وعليه فإنّ الاعتقاد الراسخ الصحيح بالقضاء والقدر الإلهي يدفع الإنسان المؤمن لأن يرسّخ أقدامه على الطريق ويبذل قصارى جهده، ويطمئنّ للنتيجة المرجوّة». كما

---

(١) هذا النصّ للأفغاني وعبده: **العروة الوثقى**، ص٩٣، ٩٤. أيضاً: **تأريخ الاستاذ الإمام محمّد عبده**، رشيد رضا، ج٢ ص٢٦٧، ٢٦٨؛ **مشكلتا الوجود والمعرفة في الفكر الإسلامي الحديث**، ص١٧٧ ـ ١٧٨. وحيث نعرف أنّ أوّل عدد من «العروة الوثقى» صدر في جمادى الأولى سنة ١٣٠١هـ والأخير صدر في ذي الحجّة سنة ١٣٠١هـ فسيكون عمر هذا النصّ أكثر من مائة وعشرين سنة.

(٢) **الإنسان والقضاء والقدر**، مرتضى مطهّري، ص١١٠.

يقول أيضاً: «إنّ المعتقد بالتقدير الإلهي معتقد أيضاً بالحكمة والرحمة والعدالة الإلهية.. ومثل هذا الاعتقاد بالتقدير والتدبير الإلهي ينتج التوكّل والاعتماد على الله وينفي الخوف من الموت والفقر والعوز ويسدّ أكبر نقطة ضعف في الإنسان.. إنّ العقيدة بوجود مثل هذه الحسابات في العالم هي التي ربّت المسلمين في صدر الإسلام على الفعّالية والنشاط ودفعتهم للشجاعة والتضحية التي لا نظير لها في العالم»[١].

إذا كانت عقيدة القضاء والقدر بهذه المثابة، وأنّها قوّة دافعة للمجتمع الإسلامي إلى الحركة والتجديد، وإلى الفحص والتنقيب لاكتشاف السنن الحاكمة في الحياة ومعرفة قوانين الوجود، فما الذي أدّى إلى انقلابها بالكامل بحيث تحوّلت إلى دالّة على فشل الإنسان وعجزه واستسلامه وأنّه مجبور في كلّ شيء؟

هذه المفارقة الضخمة لا يمكن تفسيرها بالفكر وحده تماماً كما لا يمكن علاج الواقع السلبي القائم بالنظريات وحسب، حتّى لو كان الفكر صائباً والنظريات صحيحة. توضيح ذلك أنّه لا يمكن عزل الفكر عن البنى الحياتية الأخرى خاصّة السياسية

---

(١) المصدر السابق، ص ١١١، ١١٢.

والاجتماعية والاقتصادية، من دون أن يلزم من ذلك الالتزام بالمادّية الفجّة التي تفسّر النشاط الفكري على أساس أنّه نتاج مادّي وحسب. إذا كان المغزى العميق لهذه الملاحظة ينصبّ على ضرورة رؤية مشهد الواقع الحياتي للأمّة وللجماعة بجميع مكوّناته ووعي العلاقة السلبية أو الإيجابية التي تقوم بين الفكر وهذه المكوّنات، فهناك نقطة أخرى لا تقلّ عن هذه أهمّية، تتمثّل بضرورة التعاطي مع ثقافة الأمّة وعقيدتها ككلّ، وعدم تفكيكها إلى عناصر منفصلة وجزر متباعدة، إلاّ إذا كان هذا التفكيك أو الفصل يجيء لأغراض الدراسة والبحث.

الاستغلال السياسي

حين نأخذ هذه الملاحظة المزدوجة بنظر الاعتبار سيكون من السهل أن نلحظ تدخّلات السلطة في الدولة الإسلامية المبكِّرة ليس في تشويه عقيدة القضاء والقدر وحدها وقلبها إلى ضدّها، بل في تشويه عدد كبير آخر من المفردات الدينية وتفريغها من محتواها التغييري وطاقاتها الثورية كما هو الحال في الصبر والتوكّل والزهد والقناعة والتقيّة والشفاعة والإيمان بالمهدي وانتظار الفرج، والجبر والتفويض، وخلق القرآن، والإمامة والشورى والإيمان باليوم الآخر إلى عشرات المفاهيم العقيدية والأخلاقية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

بقدر ما يتعلّق الأمر بموضوع البحث فقد كتب كثيرون عن استغلال السلطة الأموية (٤٠ ـ ١٣٢هـ) تأريخياً لعقيدة القضاء والقدر من خلال إعادة إنتاجها في شكل تيّار فكريّ فرقيّ برز باسم المرجئة[١]، تحوّل إلى سند يسبغ الشرعية على ممارسات الملكية الأموية[٢]، وذلك على خلفية الفصل بين «الإيمان» و«العمل» وجعل الأوّل هو المعيار حيث لا تضرّ مع الإيمان معصية، ثمّ إرجاء الحكم إلى الله في الآخرة ليكون السلاطين والطغاة في هذه الدُّنيا مطلقي اليد لهم أن يفعلوا ما يشاؤوا!

يقول أحد الدارسين منبّهاً إلى الدور التأسيسي الذي اضطلعت به الأسرة الأموية في إنشاء الإرجاء: «هكذا عرف

---

(١) المرجئة فرقة تعتقد أنّه لا يضرّ مع الإيمان معصية ولا ينفع مع الكفر طاعة، وقد سمّوا مرجئة لاعتقادهم أنّ الله أرجأ تعذيبهم على المعاصي، وقيل: لأنّهم يرجئون العمل عن النيّة؛ أي يؤخّرونه، كما قيل غير ذلك. ينظر مثلاً: كتاب **المنية والأمل في شرح الملل والنحل**، أحمد بن يحيى بن المرتضى اليماني المتوفى ٨٤٠هـ تحقيق د. محمد جواد مشكور، مؤسسة الكتاب الثقافية، ١٩٨٨، ص٢٤، ١١٣ ـ ١١٤.

(٢) ينظر ممّن درس الاستغلال الأموي للقضاء والقدر باسم الإرجاء والفكر الجبري: **تيّارات الفكر الإسلامي**، د. محمد عمارة، ط٢، دار الشروق، القاهرة ١٤١٨هـ ص٣٣ فما بعد؛ **مسلمون ثوّار**، محمّد عمارة، طبعة المؤسّسة العربية للدراسات والنشر؛ بيروت، ١٩٧٤، ص٥٥ فما بعد؛ **الإلهيات على هدى الكتاب والسنّة والعقل**، ج١، ص٥١٠ فما بعد.

المجتمع الإسلامي أوّل ما عرف تيّار الإرجاء. بدأ ببني أميّة وأركان دولتهم وأنصارها، واستهدف إبعاد شبح «التكفير» والإدانة الدينية عن أولئك الذين قلبوا نظام الحكم في المجتمع الإسلامي وبدّلوا فلسفته من شورى واختيار إلى وراثة في ملك عضوض!»[١].

لقد تعانق مع فكر الإرجاء الذي يسوّغ للحكّام والسلاطين أن يفعلوا ما يشاءون دون حساب ما داموا قد أعلنوا الايمان بألسنتهم، ويسبغ «الشرعية» على جميع مظالمهم، فكرٌ تبريريّ آخر هو الفكر الجبري حيث يظهر العامل السياسي واضحاً في صوغ فكر الجماعة وتأطيره بما ينفع السلطة: «من أبرز التحوّلات الفكرية ذات الصلة الوثيقة بالتحوّلات السياسية التي صاحبت الحكم الأموي، ظهور الفكر الجبري الذي يرى الإنسان لا حول له ولا طول في ما يصدر عنه من أفعال، وأنّ أفعاله هذه مخلوقة لله ومقدّرة من الله للإنسان ومحكوم بها عليه سلفاً، ومن ثمّ استُخدمت هذه العقيدة في تبرير التحوّلات السياسية التي بدت غريبة عن نهج المسلمين الأوائل، والتخفيف من وقع المظالم وبشاعة التطوّرات الظالمة التي زخر

---

(١) **تيّارات الفكر الإسلامي**، محمد عمارة، ص٣٥.

بها المجتمع في ذلك الحين»[١].

ليست عقيدة القضاء والقدر هي المسؤولة عن التخريب الذي لحق المجتمع الإسلامي مبكِّراً، بل هو الاستغلال السياسي للدولة الأموية وتوظيفها المكثّف لهذا المعتقد وغيره لما يخدم الموقع السياسي لأسرة بني أميّة ومصالحها الاقتصادية، ولما يعزّز مكانتها ضدّ معارضيها، ويوفّر لها ستاراً فضفاضاً من الشرعية الدينية في مواجهة مناوئيها والاستمرار بسياسة التنكيل والبطش ضدّ من لا يصمت منهم.

إنّ الاستغلال السياسي السلطوي للدين ـ وليس الدين ـ هو الذي أملى جواب معاوية لعبد الله بن عمر عندما اعترض عليه نصب ولده يزيد حاكماً من بعده، حين قال له: «إنّي أحذّرك أن تشقّ عصا المسلمين وتسعى في تفريق ملئهم، وأن تسفك دماءهم، وإنّ أمر يزيد قد كان قضاء من القضاء وليس للعباد خيرة من أمرهم»[٢]. وكذلك جوابه لعائشة عندما وجّهت إليه الاعتراض نفسه: «إنّ أمر يزيد قضاء من القضاء، وليس للعباد الخيرة من أمرهم»[٣]. والأغرب منه تواطؤ السامعين معه وعدم

---

(١) **مسلمون ثوّار**، محمّد عمارة، مصدر سابق، ص٥٩.

(٢) **الإمامة والسياسة**، ابن قتيبة، ج١، ص١٧١.

(٣) المصدر السابق، ص١٦٧.

اعتراضهما عليه خاصّة إذا أخذنا بنظر الاعتبار موقعهما في المجتمع الإسلامي!

الإرجاء والفكر الجبري تحت تعلّة الإيمان بالقضاء والقدر وإن نشأ على عهد بني أميّة أو بتشجيع كبير منهم، إلاّ أنّ من الخطأ الجسيم أن نتصوّر تخلّي أخلافهم عن هذا الفكر في الدولة العبّاسية وغيرها من الأطر السياسية التي حكمت المسلمين. والسلطات المعاصرة ليست أقلّ ولعاً من السلطة الأموية أو العبّاسية أو العثمانية في استغلال القضاء والقدر كما أيّ مفردة أو حالة دينية أخرى، يعضدها على هذا الطريق تحالفها مع الغرب.

فإذا كان التشويه والاستغلال والتوظيف للدين وعقائده تمارسه السلطة المحلّية في السابق، فهو اليوم عمل مزدوج داخليّ وخارجيّ، تلتقي عليه معاً الأنظمة المحلّية والغرب السياسي، بل حتّى الغرب الثقافي والفكري في العديد من اتجاهاته. فالاثنان (الأنظمة والغرب) لا ينزعجان من تحويل الجبر والقضاء والقدر إلى عقيدة تجعل «الناس راضين بهما ومنعهم من القدرة على الحركة والتغيير والثورة، ثمّ ترسّخ العقيدة في وجدان الأمّة وبالتالي تستمرّ مرحلة التخلّف بكلّ مظاهره من طغيان داخليّ وقهر خارجيّ وتبعية وانحياز وضياع لاستقلال

الأمّة وحرّيتها»[١]. فإذا «ما أراد الحاكم أن يتسلّط وأن يتحكّم بلا بيعة أو شورى فإنّه سرعان ما يجد مبرّراً له في الدعوة إلى الجبر في أفعال العباد، والحرية المطلقة لإرادة شاملة يتمثّلها الحاكم حتّى يصعب بعدها التفرقة بين إرادة الله وإرادة السلطان» وكذلك مطالبة «الجماهير بالتسليم والإيمان بالقضاء والقدر والترويج لمعتقدات القسمة والنصيب والحظّ»[٢]!

في ظلّ تحالف أنظمة التبعية مع المركز الغربي على أساسة الفهم القدري وترسيخه يتحوّل موضوع خطير كالفقر إلى «مسألة طبيعية كونية قدرية وليست مسألة اقتصادية اجتماعية سياسية»[٣]. وبدلاً من أن تعالج قضية الأرزاق في ضوء العدالة الاجتماعية وكيفية توزيع الثروة والدخل وبقيّة السياسات، الاقتصادية في الداخل، ثمّ طبيعة العلاقة بين الشمال الرأسمالي الناهب والجنوب المنهوب على مستوى الخارج، ينظر إليها «وكأنّها من أفعال الله بقضاء الله وقدره»[٤] وذلك في المعنى الذي يفيد أنّ ما نحن فيه هو قدرنا الذي لا خلاص منه. كما يتمّ

---

(١) **من العقيدة إلى الثورة**، حسن حنفي، ج٣، ص٣٨.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٤٦.

(٣) المصدر السابق، ص ٣١٤.

(٤) المصدر السابق، ص ٣٢٢.

تحكيم مقياس أخلاقيّ تجرّديّ مبهم بين الفقر والغنى «دون وصف للبنية الاجتماعية التي يظهر فيها الفقر والغنى ودون تحليل لأسبابهما، ولمقدارهما»[١].

ثمّ يتقدّم تحالف التبعية والمركز وهو يستخدم «الأجل والقضاء لتبرير الموت والتعمية على حوادث الطريق والفقر والاغتيالات وكلّ الشرور والآثام» متناسياً أنّ عدم الالتفات إلى الأسباب المباشرة للموت، هو: «جهل بالأوضاع الاجتماعية وعدم حرمة لحياة الناس، وتعمية وتغطية على حوادث الطرقات وأسلاك الكهرباء العارية والبالوعات المفتوحة والمنازل الآيلة للسقوط والبنايات الهشّة رغبةً في الربح وسرقة للأموال، والأغذية الفاسدة والأمراض العضالة، والقتل من أجل السرقة والفقر والجوع، والحروب العدوانية»[٢].

الأنكى من ذلك أن يطيب لبعض الدعاة الطيّبين والوعّاظ الساذجين تسعير هذه الآراء في استغلال الدين والمساهمة في تسويقها وتأجيج لهيبها عبر تغذيتها بسيل من المواعظ التي تمجّد الفقر وتزكّي القناعة والزهد وتمتدح الصبر وتعد الناس إن سكتوا بجنّة عرضها كعرض السماوات والأرضين!

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٣٦.

(٢) **من العقيدة إلى الثورة**، مصدر سابق، ص ٣١٨.

أردتُ أن أنتهي من حصيلة ذلك إلى نتيجة مهمّة على صعيد التعامل الفكري، تفيد بأنّ عقيدة القضاء والقدر ليست إشكالية فكرية أو نظرية أو معرفية وحسب، بحيث إذا درسناها وحلّلناها وأعدنا تفكيكها ثمّ بناءها في ضوء نظرية تفسيرية جديدة، تتبخّر التبعات السلبية من أرضية الواقع. ولّما لم تكن إشكالية معرفية صرفة فقد أتاحت كغيرها من عشرات المفردات الدينية ـ بل الحالة الدينية برمّتها ـ لنفوذ عناصر الاستغلال السياسي تبريراً لوضع السلطة وواقعها الاجتماعي والاقتصادي والثقافي.

إنّ تفاقم الصراع السياسي والاجتماعي من حول الدين ومكوّناته يغيّب أغلب الأحيان الجذر النظري للقضايا المثارة، ويحوّلها إلى مواقف سياسية لأطراف الصراع، يجد كلّ طرف تبريراً نظرياً لموقفه السياسي بالاعتماد على هذه المفردة أو تلك. هذه الصورة كانت واضحة أشدّ الوضوح في الطرح الأموي للقضاء والقدر وللجبر والاختيار، إذ لم يستند هذا الطرح على أساس بحث علميّ موضوعيّ كلاميّ أو فلسفيّ كما يقتضي الموضوع، بل مثّل صراعاً سياسياً واجتماعياً تمسّكت فيه السلطة بالجبر والإرجاء والتفسير القدري في حين مال الاتجاه الآخر إلى رفض تفسير السلطة ونظرياتها.

هكذا الحال مع موقف الدولة العبّاسية من خلق القرآن وتجاذب مواقف خلفائها بين الحنابلة (الأشاعرة) والمعتزلة، إذ كان الصراع سياسياً في مضمونه يلجأ فيه كلّ طرف إلى الفكر ليختار بغيته وما يمكن أن يكون غطاءً لموقفه السياسي والاجتماعي.

الكلام نفسه ينطبق على ما يُثار حاضراً من قضايا كثيرة منها التكثّرية الدينية والقراءات المتعدّدة للدين، فهذه الدعوات وإن تدثّرت بطابع معرفي كلاميّ أو فلسفيّ أو علميّ (بالمعنى المعاصر للعلم الذي يعني توظيفاً مكثّفاً للعلوم الإنسانية والألسنية في دراسة المسائل الدينية) إلاّ أنّها تعبّر في حقيقتها عن مواقع في التنميط الاجتماعي تتصارع فيما بينها لتؤكّد ذاتياتها وتعمّق قدرتها على إحداث التغيير ليس في النسق الاجتماعي وحده، بل في السلطة السياسية أيضاً.

بديهي لا يعني ذلك عدم وجود الأساس المعرفي في القضايا التي تثار، كما لا يعني عدم إمكان البحث النظري أو عدم وجوده أساساً، بقدر ما يعني أنّ الفكر يتشابك مع الحياة، والنظريات تتداخل مع منظومة السياسة والاجتماع والاقتصاد.

وبقدر ما يتعلّق البحث بعقيدة القضاء والقدر، فلا ينبغي أن نقول إنّ المسلمين في العصور الأولى غابوا عن الفهم

الصحيح؛ لنحصر المشكلة في البُعد المعرفي وحده، لأن المشكلة أساساً ليست كذلك. فالسلطة بإمكاناتها الضخمة وأجهزتها وبمصالحها الواسعة هي التي غيّبت المحتوى الصحيح لهذا المعتقد ـ كما غيره ـ وأعادت صبّه في الكيان الاجتماعي عبر فهم آخر، خاصّة عندما استطاعت أن تؤصد أمام المجتمع الإسلامي أبواب المعرفة الصافية، أبواب علي وآل علي، أبواب آل بيت النبيّ صلوات الله وسلامه عليه وعليهم أجمعين.

كما لا ينبغي أن نتوهّم حاضراً أنّنا بمجرّد أن نقدّم تفسيراً سليماً لعقيدة القضاء والقدر ستختفي الآثار السلبية اجتماعياً وثقافياً ونفسيّاً. فالمعضلة ليست فكرية وحسب، والنظريات وحدها لا تملأ المشهد الاجتماعي، ومعادلة تغيير الواقع الاجتماعي بالفكر وحده مع إهمال بقيّة العوامل خاصّة السياسية والاقتصادية تنتهي إلى درجة الصفر وتجرّ أصحابها إلى اليأس والإحباط. فالفكر يحتاج إلى وسيط حركيّ وحامل اجتماعيّ وحماية من السلطة حتّى يتحوّل إلى تيّار في المجتمع، ويسهم في عملية التغيير وهو مزوّد بأدوات كافية تجرف مواقع الفكر المنحرف لتثبت مكانها الفكر الصحيح.

وعلى قدر أهمّية الحقيقة التي تقول إنّ معركة تغيير الواقع هي ليست معركة نظريات وتفسيرات وحسب تتفوّق فيها

النظرية الصحيحة ويتقدّم التفسير السليم، بل هي تعبير عن صراع اجتماعيّ سياسيّ واقتصاديّ وعلميّ، فإنّ هناك جانباً آخر في المشهد المعاصر يتمثّل بالعامل الغربي بل قل بالمركزية الغربية وترصّدها لأي بوادر نهوض وحركة وسط العالم الإسلامي فيملي تعقيداً أكبر.

على أنّ ما ينطبق على القضاء والقدر ينطبق على غيره، بل ينطبق على الحالة الإسلامية برمّتها. وقضية استغلال الدين وتوظيفه من قِبل السلطات الدينية نفسها هي معضلة ينبغي للإسلاميين مواجهتها.

(٧)

الخلاصة

١ ـ أوّل ما ينبغي أن يلحظ في القضاء والقدر أنّها مسألة متّصلة بمقولة الفواعل الإرادية ومتفرّعة عن الجبر والتفويض، فتحرّر الإنسان من ثنائية الجبر والتفويض وتبنّيه لمقولة الأمر بين الأمرين لم يعف العقل الإنساني من التورّط بعثرات جديدة على هذا الخط.

٢ ـ تطلّ أولى خيوط المشكلة من المفارقة الناشئة بين إيمان الإنسان بالقضاء والقدر الذي نطق به القرآن وتحدّثت عنه السنّة القطعية، والنظرة الأولى التي توحي أنّ هذا الإيمان يبطل الاختيار ويعطّل فعّالية العمل الإنساني.

معنى القضاء والقدر أنّ كلّ شيء مقدّر للإنسان مكتوب عليه منذ الأزل، والإشكالية التي تقدّم نفسها في هذا الإطار أنّ هناك ضرباً من التعارض بين الاعتقاد بالقضاء والقدر وما يُمليه من تعلّق الإرادة الإلهية الأزلية بالفعل، وبين اختيارية الفعل وتأثير الإرادة الإنسانية في وجوده كما دلّت على ذلك مقولة الأمر بين الأمرين.

٣ ـ لم تنشأ إشكالية القضاء والقدر وحريّة الإنسان في تقرير مصيره وإرادته الخاصّة في إيجاد فعله، في العصور الأخيرة وكأثر للوعي الحديث بل لها شعاب ضاربة في عمق الفكر الديني للإنسانية تسبق الإسلام وترافق الإنسان في تأريخه الديني. لذلك من الخطأ أن نتصوّر اقتصارها على الإسلام والمسلمين كما توحي بذلك دراسات المستشرقين والمتغرّبين.

٤ ـ للقضاء والقدر وجهان؛ علمي يقع في نطاق البحث الكلامي والفلسفي، وعمليّ يرتبط بالمجتمع والتأريخ والسياسة والتكوين النفسي للأفراد والجماعات.

٥ ـ ليس بمقدور أحد أن ينكر الغموض النظري الذي أحاط المسألة بحيث هابتها رموز علمية كبيرة، نأت عن خوض غمارها خشية التورّط ببعض المنزلقات الفكرية، خاصّة مع وجود بعض النصوص الحديثيّة التي تنهى عن الخوض فيها.

٦ ـ مهّد البحث للإطار النظري الذي تبنّاه في معالجة المسألة بمقدّمات عن مفاد القضاء والقدر في القرآن بما محصّله أنّ البتّ والإمضاء أوضح معاني القضاء، كما أنّ التقدير أو مبلغ الشيء وحدّه ومقداره هو أوضح معاني القدر.

كما أخذ من اللغة ما ذهبت إليه من أنّ القدر هو التقدير والتمييز وأخذ الحدّ، في حين إنّ القضاء هو فصل الأمر والحكم

فيه وبتّه وإمضاؤه. ومن المعنى اللغوي يتبيّن أنّ القضاء أخصّ من القدر، والقدر أعمّ منه، وأنّ بينهما علاقة وثيقة حيث ينبني القضاء على القدر، إذ الأخير بمنزلة الأساس، والأوّل بمنزلة البناء.

٧ ـ من المقدّمات التي ساهمت في التمهيد لنظرية التفسير، التعانق بين المعنيين اللغوي والاصطلاحي حيث ينبني المدلول المفهومي لمصطلحي القضاء والقدر على مدلولهما اللغوي. وهذان الاثنان يلتقيان مع دلالات النصوص القرآنية والحديثيّة.

٨ ـ ليس القضاء والقدر أكثر من كونهما تعبيراً آخر عن قانون السببيّة وليسا شيئاً وراء السنن الإلهية الجارية في الوجود. هذا هو جوهر نظرية التفسير التي تنحلّ في ضوئها إشكالية التعارض بين حريّة الإنسان في الإرادة والاختيار وتحديد المصير من خلال فعله وبين الإيمان بالقضاء والقدر.

٩ ـ عزّز البحث نظرية التفسير بشهادات حاسمة للفكر الإسلامي على هذا الصعيد أشار فيها من بين المعاصرين إلى محمّد عبده وعبد الحميد بن باديس ومحمّد حسين كاشف الغطاء ومحمّد جواد مغنية ومحمّد باقر الصدر ومرتضى مطهري ومحمد حسين الطباطبائي وغيرهم.

١٠ ـ في ضوء ذلك كلّه انتهى البحث إلى أنّ انبساط القضاء

والقدر في العالم، وأنّ ما من قبض ولا بسط إلاّ بقدر وقضاء؛ معناه انبساط نظام السببيّة فيه. وأنّ معنى ما من شيء إلاّ بقدر وقضاء إلهيّ هو أنّه ما من شيء إلاّ وهو يتحرّك في نطاق سنّة إلهية وبقانون إلهيّ.

١١ ـ يترتّب على الإطار التفسيري النظري أنّ القدر والقضاء يوجبان الاختيار الإنساني ويجعلانه ضروريّاً، لا أنّهما يسلبان اختيار الإنسان وقدرته على الفعل، ويحرمانه تأثير فعله في صنع مصيره كما توحي بذلك القراءات الخاطئة للمقولة.

فالاختيار الإنساني هو بنفسه جزء من أجزاء هذا العالم يسري فيه القدر والقضاء، وبالنتيجة هو مشمول بنظام السببية العام وبسنن الله ونواميسه. فعل الإنسان لا يقع خارجاً إلاّ إذا اختاره الإنسان وأراده، وعندئذ لا يتصادم هذا الفعل والإرادة والاختيار اللذان ينتجانه مع الإيمان بعقيدة القدر والقضاء، لأنّه يندرج في إطار مبدأ السببية ونظام السنن.

على أنّ إثبات فاعلية الإنسان من خلال الدور الذي تنهض به إرادته واختياره لا يتعارض مع الإرادة والمشيئة الإلهية، لأنّ المشيئة الإلهية تتحرّك ضمن قانون القضاء والقدر.

١٢ ـ لا يعني الإيمان بأنّ نظام الخليقة والوجود محكوم بسنن وقوانين ضروريّة، الانزلاق إلى التفويض، وإلى تحويل مبدأ

السببية والسنن إلى أصنام وآلهة تُعبد من دون الله، كما تورّطت بذلك بعض تيّارات العقلانية الأوربية بعد عصر النهضة ومن تأثّر بها في بلاد المسلمين.

فليست هذه القوانين والأنظمة والسنن والمبادئ تملك التأثير على نحو مستقلّ، أو أنّها ضرورية في نفسها مستغنية عن الله، أو أنّها تفرض حاكميّتها على الله سبحانه، وإنّما هي ضرورية بما أفاده الله عليها من الضرورة واللزوم.

١٣ ـ ما دام هناك وجه اجتماعي وعملي للقضاء والقدر وله صلة وثيقة بسلوك المسلمين ومواقفهم كأفراد وجماعات ومجتمعات وكأمّة، فقد سعى البحث إلى تقديم صورة مشبعة للنقد الذي واجهه المسلمون لإيمانهم بهذه العقيدة، عبر نماذج من كتابات العلمانيين بمختلف مشاربهم، والمختصّين الاجتماعيين المعنيين بقضايا التغيير الاجتماعي، مضافاً إلى مساهمات مجموعة من الباحثين والدارسين راحت تنشط خلال العقود الأخيرة تحت عنوان تيّار العقلانية النقدية.

لقد تعامل البحث مع التيّارات النقدية برحابة وانفتاح، بيدَ أنّه التزم موقفاً متشدّداً من النزعة العرقية التي تتخندق وراء مقولات تمايز تكوينياً بين إنسان شرقيّ وإنسان غربيّ، وبين عقل سامي وآخر آريّ وما إلى ذلك، لتحكم بالتخلّف والضعة

والضياع على أغلب سكّان الأرض تحت ذرائع عنصرية ودينيّة تواري بها أغراضها السياسية!

١٤ ـ انتقل البحث وعلى نحو مفصّل إلى متابعة عقيدة القضاء والقدر في إطار تيارات الفكر الاجتماعي للمسلمين، فعكف على متابعة ما أنتجه عدد بارز من العلماء المصلحين والمفكّرين والباحثين المسلمين خلال القرن والنصف الماضيين.

١٥ ـ المنطلق النقدي الذي التزمت به الدراسة دفعها للتركيز على العلّة من الداخل، وأن لا تنساق وراء منحى هروبيّ يعلّق الأخطاء على الخارج ويلقي بها على مشجب الآخرين ليسرّي الذات، من دون إهمال دور العامل الخارجي، وهذا ما يفسّر الإشارات التي مرّت لاستغلال السلطة الدينيّة لهذه العقيدة في تدجين الشعوب في الماضي والحاضر، الأمر الذي يكشف أنّ الفكر السليم والمعتقد الصحيح لا يملآن مشهد الحياة وحدهما، بل لابدّ من رعاية بقيّة المكوّنات.

١٦ ـ على هذه الأرضية انتهى البحث في آخر فقرة من فقراته إلى أن يتحدّث عن المعطيات التربوية والإيجابية للقضاء والقدر، هذه المعطيات التي تتفتح في إطار التفسير الصحيح لهذه العقيدة، وفي نطاق تفعيل بقية عناصر النهوض.

الفهرس

صدر لسماحة السيد كمال الحيدري

١. التوحيد.. بحوث تحليلية في مراتبه ومعطياته. بقلم: جواد علي كسار. (جزءان)
٢. معرفة الله. بقلم: طلال الحسن. (جزءان)
٣. أصول التفسير والتأويل؛ مقارنة منهجية بين آراء الطباطبائي وأبرز المفسّرين (جزءان).
٤. بحث حول الإمامة؛ حوار بقلم: جواد علي كسار
٥. العصمة؛ بحث تحليلي في ضوء المنهج القرآني. بقلم: محمد القاضي.
٦. الشفاعة؛ بحوث في حقيقتها وأقسامها ومعطياتها.
٧. تأويل القرآن: النظرية والمعطيات.
٨. المذهب الذاتي في نظرية المعرفة.
٩. دروس في الحكمة المتعالية (جزءان).
١٠. شرح بداية الحكمة. بقلم: الشيخ خليل رزق (جزءان).
١١. التربية الروحية؛ بحوث في جهاد النفس.
١٢. من الخلق إلى الحقّ .. رحلات السالك في أسفاره الأربعة. بقلم: الشيخ طلال الحسن.
١٣. بحوث في علم النفس الفلسفي. بقلم: عبدالله الأسعد.

١٤ . مدخل إلى مناهج المعرفة عند الإسلاميين.
ويشمل الرسائل التالية:
* التفسير الماهوي للمعرفة (بحث في الوجود الذهني).
* نفس الأمر وملاك الصدق في القضايا.
* المدارس الخمس في العصر الإسلامي.
* منهج الطباطبائي في تفسير القرآن.
* خصائص عامّة في فكر الشهيد الصدر.
١٥ . عصمة الأنبياء في القرآن. بقلم: محمود نعمة الجياشي.
١٦ . يوسف الصدّيق.. رؤية قرآنية. بقلم: محمود الجياشي.
١٧ . التفقّه في الدين. بقلم: الشيخ طلال الحسن
١٨ . التقوى في القرآن؛ دراسة في الآثار الاجتماعية
١٩ . مفهوم الشفاعة في القرآن. بقلم: محمد جواد الزبيدي.
٢٠ . التوبة .. دراسة في شروطها وآثارها.
٢١ . مناهج بحث الإمامة بين النظرية والتطبيق. بقلم: الشيخ محمد جواد الزبيدي.
٢٢ . مقدّمة في علم الأخلاق.
وقد جمعت الكتب (١٩ ـ ٢٢) في كتاب مستقلّ بعنوان:
٢٣ . (في ظلال العقيدة والأخلاق)
٢٤ . الإعجاز بين النظرية والتطبيق. بقلم: محمود الجياشي.

٢٥. لا ضرر ولا ضرار (بحث فقهي).
٢٦. القطع؛ دراسة في حجّيته وأقسامه. بقلم: الشيخ محمود نعمة الجيّاشي.
٢٧. الظنّ؛ دراسة في حجّيته وأقسامه. بقلم: محمود الجيّاشي.
٢٨. العرفان الشيعي.. رؤى في مرتكزاته النظريّة ومسالكه العمليّة. بقلم: الشيخ خليل رزق.
٢٩. معالم التجديد الفقهي؛ معالجة إشكالية الثابت والمتغيّر في الفقه الاسلامي. بقلم: الشيخ خليل رزق
٣٠. الدروس (شرح الحلقة الثانية للسيد محمد باقر الصدر). في أربعة أجزاء، بقلم: علاء السالم.
٣١. مدخل إلى الإمامة.
٣٢. الثابت والمتغيّر في المعرفة الدينيّة. بقلم: الدكتور علي العليّ.
٣٣. الفلسفة؛ شرح كتاب الأسفار الأربعة (الإلهيّات بالمعنى الأعمّ). الجزء الأول. بقلم: الشيخ قيصر التميمي.
٣٤. علم الإمام؛ بحوث في حقيقة ومراتب علم الأئمّة المعصومين. بقلم: الشيخ علي حمود العبادي.
٣٥. الراسخون في العلم؛ مدخل لدراسة ماهية علم المعصوم وحدوده ومنابع إلهامه. بقلم: الشيخ خليل رزق.

٣٦. فلسفة الدين؛ مدخل لدراسة منشأ الحاجة إلى الدين وتكامل الشرائع. بقلم: الشيخ علي العبادي.
٣٧. فلسفة صدر المتألهين قراءة في مرتكزات الحكمة المتعالية. بقلم: الشيخ خليل رزق.
٣٨. المُثُل الإلهيّة.. بحوث تحليلية في نظرية أفلاطون. بقلم: الشيخ عبد الله الأسعد.
٣٩. شرح نهاية الحكمة.. الإلهيّات بالمعنى الأخصّ. بقلم: الشيخ علي حمود العبادي. (جزءان).
٤٠. اللباب في تفسير الكتاب (الجزء الأول: تفسير سورة الحمد).
٤١. كمال الحيدري؛ قراءة في السيرة والمنهج. إعداد الدكتور حميد مجيد هدّو.

وتم ـ بتوفيق الله تعالى ـ طبع العناوين الخمسة والعشرين الأولى من هذه الكتب في دورة من (٢٥) مجلدا، في «دار فراقد للطباعة والنشر» بقم المقدسة، سنة ٢٠٠٧م / ١٤٢٨ هـ تحت عنوان: (مجموعة العلامة الحيدري).

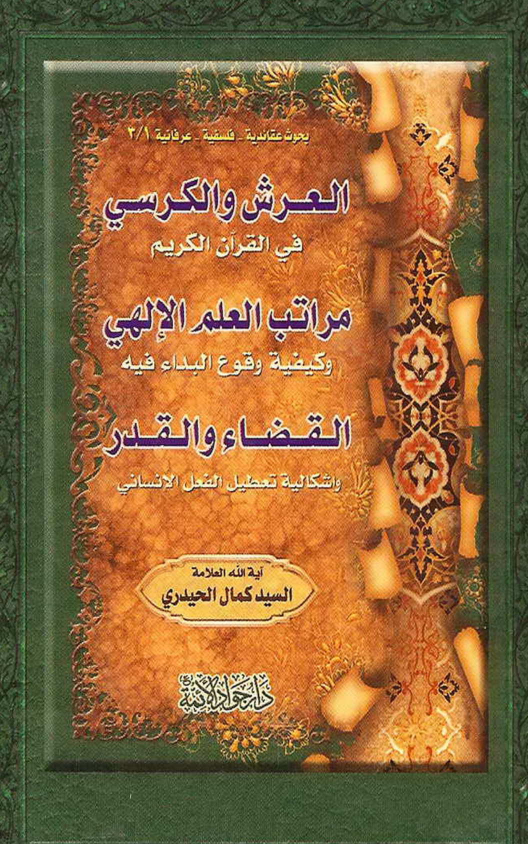
السيد كمال الحيدري

العرش والكرسي - مراتب العلم الإلهي - القضاء والقدر

٣/١







دار جواد الأئمة (ع) للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - لبنان

حارة حريك - شارع دكاش - بناية شحرور

00961 3 13 73 73

00961 70 69 29 12